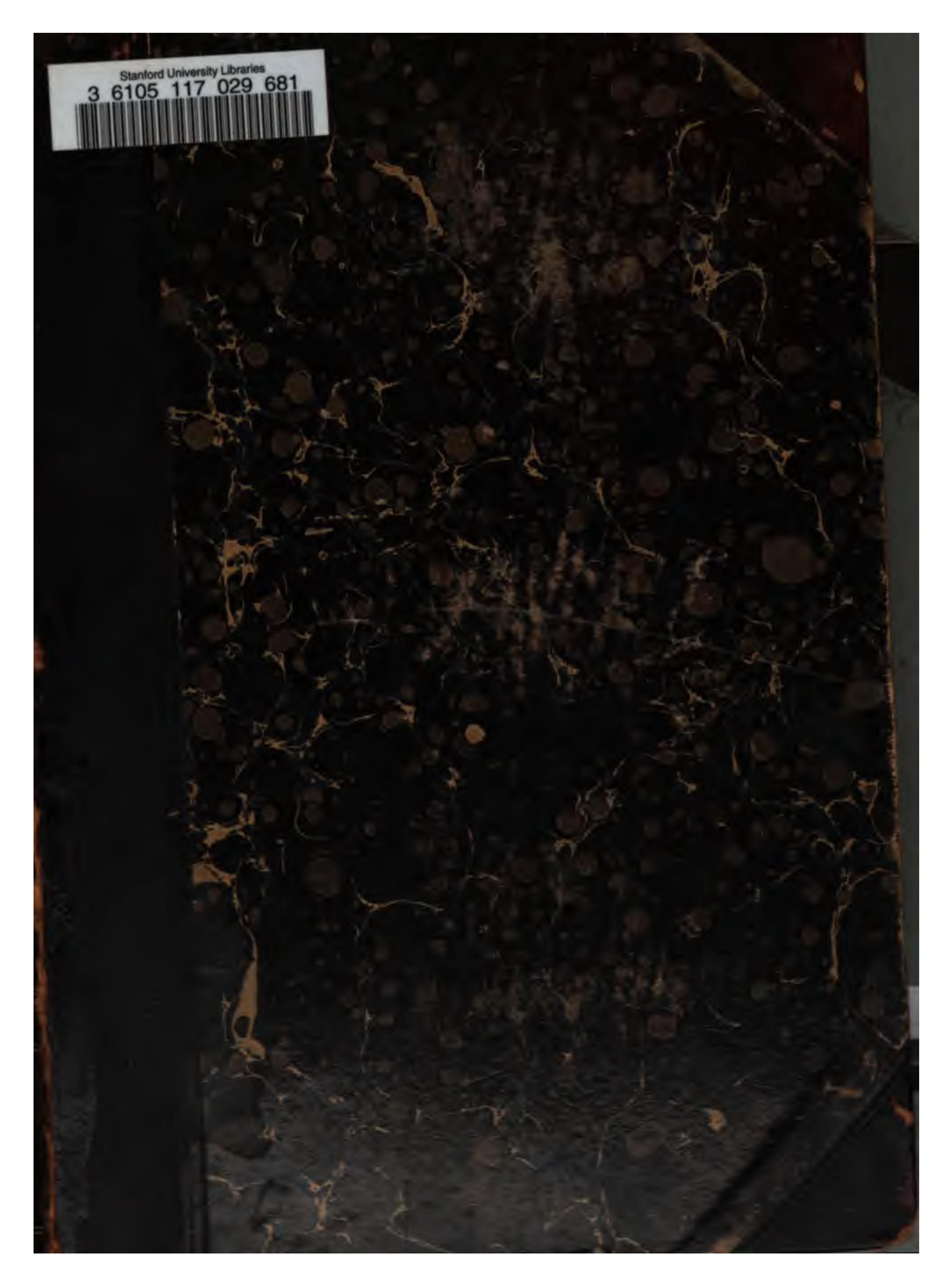


Stanford University Libraries
3 6105 117 029 681


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES







Germanistische Abhandlungen

begründet
von
Karl Weinhold
herausgegeben
von
Friedrich Vogt.

XII. Heft.

Beiträge zur Volkskunde.

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen
der
Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
(Inhaber: M. & H. Marcus.)
1896.

Beiträge zur Volkskunde.

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen

der

Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde

von

Wilhelm Creizenach, Paul Drechsler, Siegmund Fraenkel, Alfred Hillebrandt, Otto L. Jiriczek, E. Mogk, Karl Olbrich, Paul Regell, Franz Schroller, Theodor Siebs, Friedrich Vogt, Otto Warnatsch.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
(Inhaber: M. & H. Marcus.)
1896.

Zum 14. Januar 1896.

Hochgeehrter Herr Geheimrat!

Ein halbes Jahrhundert fruchtbarster und mannigfaltigster wissenschaftlicher Arbeit liegt heute hinter Ihnen; es giebt kaum ein Gebiet der germanischen Philologie, das nicht durch sie berührt worden wäre. Aber ob nun Ihre Forschung dem germanischen Altertum, dem Mittelalter oder der Neuzeit, ob sie unserm deutschen Vaterland und seinen einzelnen Stämmen, oder ob sie dem skandinavischen Norden galt, immer war sie aus einem Geiste geboren, strebte sie einem Ziele zu. Im Geiste unseres ehrwürdigen Meisters Jakob Grimm haben Sie, niemals an einer einzelnen Seite unserer Wissenschaft haftend, dem Wesen germanischen Volkstums in seinen verschiedenen Erscheinungsformen nachgespürt, und seit Sie heute vor fünfzig Jahren mit einer Bearbeitung der kühnen poetischen Skizze nordgermanischer Weltanschauung, der Völuspa, in die Welt der Forschung eintraten, haben Sie in Mythus und Sage, in Sitte und Brauch, in Literatur und Schriftsprache, in Volksdichtung und Mundart den Pulsschlag germanischen Lebens gefühlt. So war denn die Wissenschaft, in deren Dienst Sie sich von jenem Tage an gestellt haben, recht eigentlich die germanische

Volkskunde in dem weit umfassenden Sinne, in dem Sie die Volkskunde verstanden wissen wollten, als Sie ihr durch den Verein und die Zeitschrift, die Sie leiten, zum ersten Male in Deutschland ein sicheres Heim schufen, in welchem nun auch das Studium fremden Volkstums und internationaler Beziehungen seine Pflege findet.

Aber wenn diese Wirksamkeit Ihren Blick bis in weite Fernen lenkt, so haben Sie ihn doch auch immer wieder gerne zur nächsten Nähe, zur liebevollen Beobachtung des Volkstums Ihrer schlesischen Heimat zurückgewendet. Sie haben insbesondere durch Ihre Schriften zur schlesischen Mundart die Grundlage zu einer Wissenschaft der schlesischen Volkskunde gelegt; Sie haben als akademischer Lehrer in Breslau unter Ihren Schülern Sinn und Liebe auch für dieses Studium geweckt und Sie haben sich ihm selbst durch gelegentliche Veröffentlichungen wie durch Fortführung Ihrer Sammlungen bis auf die Gegenwart treu erwiesen.

Auch der Beginn dieser Arbeiten liegt nun fünfzig Jahre hinter Ihnen. Als Sie nach der Promotion in Halle in Ihrer Heimat am Eulengebirge weilten, da waren es die schlesischen Sagen, Gebräuche und Dialekte, die Sie beschäftigten, und mit Ihrem Lehrer Theodor Jacobi entwarfen Sie damals den Plan, das ganze Schlesien für Ihre Sammlungen aufzurufen. Jacobis Tod und die Ungunst

der Zeitverhältnisse vereitelten den Erfolg. Die Aufgabe blieb auf Ihnen allein lasten. Von dem, was Sie gesammelt, trug einiges unvergängliche Frucht; einen anderen, unersetzlichen Teil entriss Ihnen bald ein widriges Geschick.

Wind und Wetter sind jetzt dem Anbau der Volkskunde günstiger geworden. Überall regen sich die Arbeiter; so haben wir auch in Schlesien das Werk wieder aufgenommen und in unserer Gesellschaft alle diejenigen vereinigt, denen sein Gelingen am Herzen liegt. Unsere Bestrebungen sind Ihnen bekannt. Sie wissen, dass unser Hauptziel eine möglichst vollständige Sammlung der volkstümlichen Überlieferungen unserer Provinz ist, wie sie sich nur durch das Mitwirken weitester Kreise erreichen lässt, und Sie wissen, dass wir in unseren Sitzungen auch gelegentlich über Schlesiens Grenzen hinaus auf weitere Gebiete der Volkskunde Ausschau halten, wie es die Belebung des Verständnisses und des Interesses für unser Unternehmen und dessen Durchführung in wissenschaftlichem Sinne erheischt.

Ein Zeugnis dieser Bestrebungen und einen Ausdruck ihrer Verehrung wollen Ihnen aus unserem Kreise ehemalige Collegen, Schüler und Mitforscher in der vorliegenden Gabe darbringen. Sie bieten sie Ihnen an bekannter Stelle, in einer Sammlung, die Sie selbst begründet haben. Vielleicht wünschten Sie mehr der schlesischen Blumen in dem anspruchslosen

Strauss. Zufällige Umstände haben es veranlasst, dass andere überwiegen. Möge er Ihnen auch so wie er ist sagen, dass man in der Heimat treulich Ihrer gedenkt und möge er Ihnen zu dem heutigen Ehrentage unseren herzlichen Wunsch zutragen, Sie noch lange Jahre im Heere der Forscher als Vorkämpfer auf dem Felde der deutschen und der schlesischen Volkskunde zu sehen.

Inhalt.

	Seite.
Wilhelm Creizenach (Krakau), Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes	1
Paul Drechsler (Jauer), Handwerkssprache und -Brauch	11
Siegmund Fraenkel (Breslau), Die tugendhafte und kluge Wittwe	37
Alfred Hillebrandt (Breslau), Brahmanen und Çûdras	51
Otto L. Jiriczek (Breslau), Die Amlethsage auf Island	59
Eugen Mogk (Leipzig), Segen- und Bannsprüche aus einem alten Arzneibuche	109
Karl Olbrich (Breslau), Der Jungfernsee bei Breslau	119
Paul Regell (Hirschberg), Etymologische Sagen aus dem Riesengebirge	131
Franz Schroller (Rawitsch), Zur Charakteristik des schlesischen Bauern	153
Theodor Siebs (Greifswald), Flurnamen	165
Friedrich Vogt (Breslau), Dornröschen-Thalia	195
Otto Warnatsch (Beuthen), Sif	239



I.

Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes.

Nach Handschriften der Krakauer Universitätsbibliothek.

Von

Wilhelm Creizenach,

Krakau.



Die Krakauer Universitätsbibliothek besitzt zwei Handschriften von polnischen Weihnachtsspielen. Das eine: „Dialogus pro die nativitatis Domini Jesu Christi" ist gegen Ende des 16. oder gegen Anfang des 17. Jahrhunderts niedergeschrieben und bildet einen Theil eines Octavbandes, der durch Zusammenfügung mehrerer ursprünglich getrennter und von verschiedenen Schreibern aufgezeichneter Handschriften enstanden ist; Wisłocki hat ihn in seinem Catalog unter Nr. 3526 beschrieben.[1]) Der Band besteht fast ausschliesslich aus dramatischen Stücken und ist von Bedeutung für die Geschichte des polnischen Theaters; ein glücklicher Zufall hat es gefügt, dass ihn die Bibliothek im Jahre 1877 von einem jüdischen Händler um den Preis von 1 fl. 50 kr. erwerben konnte. Das Ende des Stückes ist nicht vollständig erhalten, doch gestattet uns, wie wir noch sehen werden, das auf dem ersten Blatt (76) enthaltene Scenarium den Schluss, dass nicht viel ausgefallen sein kann.

Zu Anfang (Fol 143) steht ein Prologus; er bedient sich der bequemen Langzeile, die überhaupt in dem Spiele

[1]) Wisłocki, Katalog rękopisów biblioteki Jagiellońskiej, vol. II 1881, S. 760. Zu bemerken ist übrigens, dass die zu einander gehörigen Blätter beim Einbinden getrennt wurden. Fol. 76 gehört vor Fol. 143—156, dann sollte Fol. 78 folgen. Bei Entzifferung der theilweise sehr unleserlichen Handschrift waren mir die Herren Custos Dr. Wisłocki und Privatdocent Dr. Czermak in liebenswürdigster Weise behülflich.

vorherrscht.[1]) Dann tritt Joseph auf, beunruhigt und argwöhnisch wegen Marias Schwangerschaft. Er macht ihr Vorwürfe und wendet sich von ihr weg, doch von oben ruft ihm ein Engel zu, er solle von seinem Verdachte lassen. Zum Beweise ihrer Jungfräulichkeit beruft er sich auf das berühmte Gleichniss von dem Crystall, durch den ein Sonnenstrahl dringt, ohne ihn zu verletzen. Joseph soll ihr und dem Kinde ein treuer Beschützer sein; das Wort ward Fleisch in Marias Sprössling und wird die Väter aus der Hölle befreien.

Actus secundus. Joseph cum Maria egreditur dicens. Er theilt ihr mit, dass sie zur Schätzung nach Bethlehem müssen und sie treten die Wanderung an, die sie bei der Aufführung wohl dadurch andeuteten, dass sie rings um den Bühnenraum hergingen. Alsdann sind sie in Bethlehem angelangt.

Wie in zahlreichen anderen Weihnachtsspielen, so werden auch hier Joseph und Maria in der überfüllten Stadt von mehreren Gastwirthen zurückgewiesen, bis sie endlich ein nothdürftiges Unterkommen finden. Als sie beim ersten Wirth anklopfen, meint der Hausknecht: Wenn er etwas mitgebracht hat, ist es gut, wo nicht, mag er weiter gehen. Dann fleht Joseph den zweiten Gastwirth an, wenn er gottesfürchtig sei, solle er die Wanderer nicht wegtreiben. Dieser Gastwirth ist als Ruthene geschildert; er mischt auch ruthenische Worte ein, als er Joseph grob abweist: er solle sich packen, so weit wie möglich. Joseph jammert: O Gott, der Du die Welt gebaut hast, erbarmst Du Dich so wenig Deines Sohnes, dass Du keinen Platz

---

[1]) Beispiel. V. 1 ff.:

Dzień świety, dzien wesoły, zdawna pożądany
Adamowi i Ewie w Raju objecany
Dzień, którego Bóg ojciec swoją objetnicę
Zesłał kiedy przez żywot Maryej dziewice
Syna swego przed wieki jeszcze rodzonego
Zesłał na odpuszczenie narodu ludzkiego.

für ihn hast? Ebenso schlecht empfängt sie der dritte Gastwirth, ein Masure. Als ihm Joseph klagt, er sei matt und entkräftet, meint er: „Wenn Du mit einem so jungen Weibe herumziehst, wird es wohl mit Deiner Entkräftung nicht so schlimm sein.“ [1]) Nun denkt schon Joseph, sie würden wohl auf dem Wege im Schnee übernachten müssen. Indess versuchen sie es doch noch bei einem vierten Gastwirth. Dieser ist ein Pole; er tritt betrunken auf, aber er gewährt ihnen endlich ein Unterkommen. „Du magst eintreten, aber Du darfst die Herren, die hier wohnen, nicht stören.“ Sie richten sich nun in einem Schuppen ein, so gut es gehen will: „Wir müssen uns hier behelfen, Gott möge sich unseres Elends erbarmen.“ Maria betet; Joseph geht, um Heu für die Bereitung einer Lagerstätte zu holen. Hic abibit; postea cum fasciculo foeni adveniet.

Actus tertius. Er wird eröffnet durch das traditionelle Gebet Marias zu ihrem neugeborenen Kinde. Dann aber folgt eine merkwürdige Scene: „Daemon primus ex statua Apollinis egressus dicit“:

Ah me miserum, ah infelicem daemonem
Me puer Hebraeus jubet hanc excedere terram.

Dann springt er ins Polnische über und klagt über den Judenjungen (Israelczyk), der ihn vertrieben habe und der ihm auch noch an Hals und Füsse Ketten anlegen werde. Ein zweiter Daemon Echus tritt hinzu: „Was machst du da, du ächzest ja so laut, dass man es in der Hölle hört.“ Der erste Daemon klagt ihm sein Leid, beide entfliehen.

---

[1]) In dieser Scene werden die Langzeilen durch Kurzzeilen abgelöst, die sich mitunter, wenn auch nicht so häufig wie die Langzeilen in diesen Spielen finden. Beispiel:

Ani się baw, Bracie miły
Widzieć że masz dobre sily;
Bo y zmłodą żoną chodzisz,
Znać że na coś złego godzisz.

Actus quartus. Er wird eröffnet durch eine Klagerede der Veritas: „Die Welt ist von Verbrechen erfüllt, das Mitleid, tief verwundet durch die Greuel, ist zum Himmel zurückgekehrt, die Menschen setzen ihre Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf das Geld, nirgends ist Friede. Ihr selber — der Wahrheit — wurde von der Politik ein schmutziges, schwarzes Kleid angelegt, dass alle vor ihr einen Abscheu haben." Misericordia erscheint und tröstet die trauernde Veritas. Eine Jungfrau hat einen Sohn geboren, der die Welt erlöst. In Delphi sind schon die Götzenbilder eingestürzt, alle verlangen nach Wahrheit. Ich erwarte noch Pax und Justicia, Fides, Spes und Caritas; dann wollen wir vereint den König begrüssen, den ich, Misericordia, durch meine Bitten auf die Erde gelockt habe. Allmählich erscheinen auch die übrigen Frauen; Misericordia erzählt ihnen noch weiteres von der Geburt des Heilandes. Sie ziehen zur Wiege des Kindes, wo Joseph und Maria sie erstaunt begrüssen und ergreifen der Reihe nach das Wort. Misericordia bemitleidet den Gott, der sich dem irdischen Elend aussetzte; Pax ergeht sich in Schilderungen des Gegensatzes zwischen der dürftigen Umgebung und der himmlischen Natur des Kindes, die menschlichen Sünder sollten immer dafür dankbar sein; Justicia verkündigt, die Jungfrau werde die Herrlichkeit des Himmels erwerben.

Actus quintus. Angeli cantąbunt: Gloria in excelsis Deo. Sie wenden sich alsdann zu den Hirten und fordern sie auf, nach Bethlehem zu ziehen. Nun folgt eine Scene zwischen sechs Hirten; schon die Aufzählung ihrer Namen: Damaetas, Corydon, Jantos (Anton), Madej (Amadeus), Kuba (Jakob), Stachnik (Stanislaus) ergiebt, dass auch unser Dichter die zwei Elemente verbindet, die so oft in den Hirtenscenen der Weihnachtsspiele einander durchdringen: einerseits lebendige Beobachtung des Landvolks, andererseits Reminiscenzen aus der classisch-bucolischen Literatur. Zu diesen gehört auch in der Folge die Ein-

führung des Echos, dessen Beliebtheit in der Hirtenpoesie auf Guarinos Pastor fido zurückgeht. Im übrigen treten die classischen Elemente in unserem Falle sehr zurück, doch ist Damaetas seinem classischen Namen entsprechend der intelligenteste. Es gelingt ihm, den schläfrigen Kuba aufzurütteln und auch weiterhin ist er den Genossen mit seinem guten Rath behülflich. Da sie sich zur Fahrt nach Bethlehem anschicken, werden sie plötzlich durch das Echo geneckt, hinter welchem sich der Dämon Echus verbirgt, den wir schon früher kennen gelernt haben. Er sucht sie vom rechten Wege abzubringen. Nachdem ihn Stachnik mehrmals angerufen hat, ohne aus seinen Antworten klug zu werden, fordern die Hirten den Damaetas auf, das Wort zu ergreifen, denn dieser weidet seine Herde in der Nähe einer Schule und hat bei dieser Gelegenheit etwas lateinisch aufgeschnappt. Also wie bei der Erscheinung des Geistes im Hamlet die Soldaten sagen: Thou art a scholar, speak to it, Horatio. Aber auch er bricht seine lateinischen Anrufungen bald ab, ohne sich weiter um die Stimme zu kümmern; sie ziehen singend zur Krippe und begrüssen der Reihe nach das Kind. Mitten in diesen Begrüssungen bricht der Text ab; nach Ausweis des Scenariums sollte nach dieser Scene bloss noch ein Epilogus folgen.

Es ist leicht ersichtlich, dass unser Dialogus sich zum grossen Theil in den gangbaren Traditionen der Weihnachtsspiele bewegt. Doch enthält er auch einige Züge, die auf alter Ueberlieferung beruhen und in den Weihnachtsspielen unserer Zeit nicht mehr vorkommen, wenigstens kann ich sie in der freilich sehr spärlichen Literatur, die mir hier zu Gebote steht, nicht nachweisen.

Vor allem sind die Teufelsscenen bemerkenswerth. Die Tradition, dass der böse Dämon Apollo bei der Geburt Christi seinen Sitz verliess, wurde schon im Mittelalter dramatisch verwerthet; im Weihnachtsmysterium von Rouen (1474) wird dargestellt, wie in dem Augenblick der

Geburt in Rom ein Tempel einstürzt und der Teufel Asmodeus, der dort als Apollo verehrt wird, in die Hölle zurückkehrt. Auch die Vorstellung ist nicht neu, dass der Teufel die Hirten vom Gange nach Bethlehem zurückhalten will; in dem lateinischen Weihnachtsdrama der Benedictbeurer Handschrift erscheinen die Engel den Hirten dreimal, aber jedesmal, wenn die Hirten den Weg antreten, kommt der Teufel und erweckt ihnen Zweifel an der frohen Botschaft, bis endlich der Engelchor das „Gloria in excelsis“ anstimmt, worauf dann die Hirten ihre Huldigung darbringen. Auch in einem mährischen Dreikönigsspiel neckt und höhnt der Teufel die Hirten auf ihrem Wege; vergl. Feifalik, Volksschauspiele aus Mähren (Olmütz 1864) S. 54. Dass das weit verbreitete Motiv von den vier allegorischen Gestalten Justicia, Misericordia, Pax und Veritas mit der Geburt Jesu in Verbindung gebracht wird, dafür findet sich gleichfalls im Rouener Weihnachtsmysterium ein früheres Beispiel. Der Satz aus der Predigt des heiligen Bernhard: „Circuit Veritas orbem terrae; et nemo mundus a sorde, nec infans cujus est unius diei vita super terram“ wird dort durch eine Wanderung veranschaulicht, die Veritas vor der Geburt Jesu nach Rom und nach Jerusalem unternimmt.

Ebenso erscheint auch hier Veritas die Welt durchwandernd und über ihre Schlechtigkeit klagend; wenn die Politik der Wahrheit ein schlechtes Gewand anlegt, so ist das ein Zusatz ganz im Geiste der Zeit, in welcher das Stück entstand.

Unser Weihnachtsspiel war offenbar dazu bestimmt, von Krakauer Studenten aufgeführt zu werden. Wir wissen, dass es im 16. und 17. Jahrhundert häufiger vorkam, dass arme Studenten sich in der Weihnachtszeit zusammenthaten und mehrere Wochen hindurch als Schauspieler im Land umherzogen, um sich einen kleinen Nebenverdienst zu erwerben.[1]) So erklären sich auch die

[1]) Vgl. die Mittheilungen S. Windakiewicz's in den deutschen

lateinischen Bühnenanweisungen, sowie die Mischung gelehrter und volksthümlicher Bestandtheile im Texte.

Ausserdem besitzt die Universitätsbibliothek noch ein Weihnachtsspiel (Nr. 3361) in einem Octavheftchen, wie deren mehrere in dem früher besprochenen Sammelbande vereinigt sind. Jedoch hat dieses Spiel im Gang der Handlung keine bemerkenswerthen Eigenthümlichkeiten; es führt die übliche Scenenreihe vor: die Hirten, die drei Könige, Herodes. Auch dieser „Dialogus pro festo nativitatis domini nostri Jesu Christi“, gleichfalls aus dem 17. Jahrhundert, wird durch einen Prologus eröffnet, der sich als Quartiermacher der heiligen drei Könige vorstellt, zur Stille auffordert und die Versicherung abgiebt, es sei auch für diejenigen gesorgt, die gerne etwas lustiges hören. Diese Versicherung wird gleich im ersten Acte erfüllt, in welchem die Engel und die drei Hirten Dej, Chleborad und Strojowąż auftreten, die in ihren Liedern und Reden das volksthümliche Element noch mehr zur Geltung bringen als dies in dem ersten Stücke der Fall war. Strojowąż (Schnurrbartdreher) hat trotz seinem martialischen Namen am meisten Angst vor der himmlischen Erscheinung. Zu Beginn des zweiten Actes hält zuerst Herodes eine grosse Rede; er ist beunruhigt durch die Prophezeihung von dem neuen König: „Wer im Herzen einen Kummer hat, dem schmecken die Fasanen nicht.“ Dann folgen Gespräche mit den drei Königen und mit den Rabbinen, die den Traum deuten; zum Schluss wieder ein Wuthausbruch des Herodes. Im dritten Acte endlich folgt die Anbetung der drei Könige; sie werden von Gabriel davor gewarnt, auf demselben Wege zurückzukehren.

Sitzungsberichten der Krakauer Akademie der Wissenschaften 1893 S. 7—9, ausführlicher in den polnischen Abhandlungen der Akademie: Rozprawy akademii umiejętności, wydział filologiczny ser. II tom III. 1893 S. 386—407.) S. 8 der deutschen Berichte befindet sich eine Aufzählung der Handschriften, die solche studentische Dramen enthalten.

Endlich seien noch zwei Handschriften erwähnt, auf die mich Wisłocki aufmerksam gemacht hat (Nr. 1700 und 1707) und die für die Geschichte des Weihnachtsfestes von Interesse sind. Sie enthalten das Largum sero des Johannes von Holeschau, jenen Tractat, dessen Bedeutung Usener in seinen Religionsgeschichtlichen Untersuchungen (Bonn 1889) ausführlich gewürdigt hat. Usener weiss nur von einer einzigen Handschrift zu berichten, die sich früher in Olmütz befand, jetzt aber verschollen ist; er war genöthigt, den Text auf Grundlage einer Copie und eines Abdrucks zu reconstruieren, die in neuerer Zeit hergestellt wurden. Die Handschriften der Krakauer Universitätsbibliothek stammen beide aus dem 15. Jahrhundert, in Nr. 1707 hat, wie aus Wisłockis Catalog ersichtlich ist, der Schreiber Gregorius dictus Chodek, nacione de Crzepijcze das Datum der Anfertigung der Abschrift selber hinzugefügt: 1419. Usener (S. 24) setzt die Abfassung des Tractats in das Jahr 1426, nach Massgabe der Subscription, die ihm die benutzte Copie darbot: Explicit largum sero per Joannem de Holeschou sub anno MCCCCXXVI horis vesperarum vel quasi und meint, die Worte vel quasi enthielten in corrumpierter Gestalt die Angabe des Tages. Doch kann nach dem Zeugniss der Krakauer Handschrift die frühere Entstehung kaum bezweifelt werden.

Ich bin mir wohl bewusst, dass die obigen Bemerkungen eine nach allen Seiten genügende Characteristik der besprochenen Handschriften nicht enthalten, namentlich nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung für die polnische Literaturgeschichte und Volkskunde. Doch boten mir die Handschriften einen willkommenen Anlass, mich den Männern anzuschliessen, die die Herausgabe dieses Bandes veranstaltet haben und mit denen ich mich nicht sowohl durch gemeinsames Specialstudium als durch die gemeinsame Verehrung für Weinhold verbunden fühle. Möge er diese bescheidene Nachlese auf einem Felde, auf dem er selber so reiche Ernte gehalten hat, freundlich aufnehmen.

II.

Handwerkssprache und -brauch.

Von

Paul Drechsler,
Jauer.



I. Die Weber in Katscher.

Wie auf jeder Kulturstufe die einzelnen Berufsklassen bestimmte Ausdrücke und Wendungen, überhaupt einen bestimmten Sprachschatz haben, der von ihnen vorwiegend oder ausschliesslich gebraucht und von den übrigen zum teil gar nicht verstanden wird (man denke an die Studentensprache, das Rotwälsch, an slang, jargon und cant), so ist dies auch in der Mundart der Fall. Weinhold (über deutsche Dialektforschung S. 13) deutet auf die Sprache der Jäger und Förster, der Berg- und Hüttenleute, sowie auf die Kunstausdrücke der Fischer und Schiffer hin und fährt fort: „Eine reiche Fundgrube öffnet sich dem Sammler in dem Sprachschatze der Handwerker. Die Arbeiten der einzelnen Gewerke und ihr Handwerkszeug lasse man sich nennen.“ Ich habe diesen Wink des Altmeisters auf dem Gebiete schlesischer Volkskunde befolgt und in Katscher einiges aus der Handwerkssprache der Weber zusammengetragen. Kurze Bemerkungen über den Sammelort mögen vorausgeschickt werden.

Katscher[1]), 1321 zur Stadt erhoben, liegt in dem oberschlesischen Kreise Leobschütz und zählt etwa 5000 meist katholische und deutsch redende Einwohner, von

---

[1]) Von den Bewohnern Kâtschr oder Kæ̂tschr genannt. Ein Reimwort bot sich (gelegentlich eines Sängerfests in Leobschütz) in dem schlesischen plâtschr m. Platzregen:

> Seid gegrüsst ihr Sänger von — — — und Katscher
> Der Himmel bewahr' uns heut vor einem Plâtscher. —

denen ein grosser Theil die Weberei betreibt und Züchenleinwand (zĭcheleimt), Plüsch (plê^{i}sch) und Barchent (parchnt, parcht) mit der Hand verfertigt. Die Weberzunft beging 1878 die Feier ihres 300jährigen Bestehens. In der Lade der Webergesellen-Brüderschaft befindet sich ein Lied, das in panegyrischer Weise Katscher, Zunft, Herbergsvater u. s. w. besingt. Es lautet:

Katscher, o du Friedenszelt, man hört ja auf der ganzen Welt
nichts als Ruhm und Ehre sagen, ja, nur von deinen Friedenstagen.
Alle Brüder, die wir hier, haben bei uns aufgeleget hier.
Drum nehmet Sitten wohl in Acht, weil hier nichts als Friede lacht.
Ordnung und Gerechtigkeit herrscht hier ja zu jeder Zeit,
weil sich Fremde hier bequemen bei uns Arbeit anzunehmen.
Früher hiess es, in England herrscht alleine der Verstand;
nun wollt' auch Gott durch seinen Segen ihn nach Katscher legen! —
So will ich von diesem Ort ein ruhmvolles Wort,
es durch meinen schwachen Mund euch zum Rufe machen kund.
Schütze Gott vor Streitgetöse das hochgeehrte Tischgesässe,
Beisitzmeister und Altgesellen segne Gott auf ihren Stellen,
auf dass stets unser Bruderlade sicher sei vor Leiden Schade. —
Nun, Herr Vater, ich will dir auch meinen Dank abstatten hier,
und, Frau Mutter, Ihn desgleichen will ich Ehr' und Dank erweisen,
auf dass sie haben ungesäumt stets Tisch und Stühle eingeräumt.
So will ich mit diesem Bier auf eur Gesundheit trinken hier;

ich will es gegen meinen Mund erheben:
Vivat Brüder! Ihr sollt leben
alt und jung, gross und klein, wie wir hier beisammen sein.
Vivat, Brüder, hoch! —

Wer sich bewirbt, der nicht verdirbt,
der erste lebt, der letzte stirbt. —

Der „kleine" Weber (a klîner wâwr) arbeitet nicht für eigene Rechnung, sondern für einen grössern, selbständigen Weber, wohl auch Fakter, Faktor genannt, der zumeist Sonnabend (sënn-ôwet) die "gelieferte" Ware entgegennimmt und diese entweder drhâˡm (daheim) oder auf dem Jahrmarkt (jǿrmrt) verkauft, auf die er „zieht." Der Arbeiter bekommt nun eine neue Werft mêd-ăhâˡm (mit nach hause). Darunter versteht man das zum Verarbeiten hergerichtete Garn, die Kette, die kêt, und den Schuss, den Einschlag, durch deren rechtwinklige Verschlingung in einander das Gewebe hergestellt wird. Oft muss aber der Handwerker sich die Werft selbst herrichten. Das geschieht durch das schêren (sw. v., ahd. scerjan, mhd. schern, teilen, ordnen), wodurch die meist buntfarbigen (buntfarben) Garnfäden nach beliebigen Mustern geordnet werden. (Ich erwähne das Gemécker, buntes Zeug, in Leobschütz Gemicker, und mickrig adj. bunt.) Das Garn (gôrn) wird mit Hilfe eines mit der Hand gedrehten Spinnrads auf Spulen gewickelt; die Trittbewegung, die den Antrieb des Spinnrads mitbewerkstelligt, erfolgt durch Ab- und Aufbewegung des Fusses auf dem Trittbrett, dem bâtlmûʳn (Bettelmann). Die Spulen, die den Faden (foadm, pl. fêdm) aufnehmen, sind Röhrchen oder Pfeiffen (feiflen) aus Holz oder Rohr. Die mit Garn umwundenen Spulen werden dann auf zâmlen, eiserne Stäbe oder Ruten, gesteckt. Mittels des schêrstëckls werden nun die Fäden von den Spulen, deren jede ihre eigene Fadenführung hat, gesammelt und parallel nebeneinander um eine grosse, aufrecht stehende Weife, den schêrrâm (Scherrahmen), gewickelt, zumeist 60 Ellen

[illegible] Zeug, damit das daraus gefertigte Gewebe ein Schock [illegible] ergibt. Das von dem Scherrahmen abgewickelte [illegible] Werft. Sie wird auf den Webstuhl, den [illegible] gespannt, [illegible], aufgebäumt. Das [illegible] Gewebe wird abgebäumt [illegible] vgl. nach aus- [illegible] Arbeit aus dem Hause geben; er arbeitet aus- [illegible], ist ein Ausarbeiter, Arbeiter ausserhalb [illegible] Hauses. — Beim Aufbäumen wird die Kette durch den [illegible] in der für den fertigen Stoff erforderlichen Breite [illegible]. Der [illegible] anderswo Teilkamm oder [illegible] genannt, ist eine hölzerne Schiene (schêne) mit [illegible] B. 150 Einschnitten [illegible], zwischen denen [illegible] Fäden gereiht [illegible] werden. Das schw. verb. [illegible] reihen, zählen, begegnet ich auch bei den [illegible] des 17. und 18. Jahrh. auch [illegible] f. Rechnung. [illegible] z. B. bei Scherffer.*

Die aufgebäumte Kette wird geschlichtet, geschlecht, [illegible] mit der Schlicht bestrichen. Die Schlichte besteht [illegible] aus einer Stärke von Kartoffeln (Erdäppel) oder [illegible] oder Weizenmehl [illegible], die mit zwei [illegible], den Schlichtbürsten, zur Durchtränkung der Fäden aufgetragen und verrieben wird. [illegible] bewahrt also [illegible] alte [illegible] auch die Schlichte schlecht- [illegible] für Weber der [illegible]". — Die [illegible] gespannten Fäden werden vor Verwirrung bewahrt [illegible] den Zeug, [illegible] zwischen dessen Doppelfäden litzen [illegible]. Die [illegible] zwischen zwei parallelen Schienen [illegible] sind, sie [illegible]. Sonst versteht man [illegible] Zeug das Gewebe selbst, z. B. der [illegible] Stoff [illegible] Hosen; der Ausdruck [illegible] Langenbielau für [illegible] überhaupt, sonst auch für den Stoff, ist in [illegible] unbekannt. — Auch der Schuss, der Einschuss, [illegible] oft [illegible] verwendet, weshalb die Schusspulen

* Vgl. Dr. Drechsler, Wenzel Scherffer und die Sprache der Schlesier. Breslau 1886.

mit Wasser angefeuchtet werden. Diese Schussspulen zu besorgen ist Sache der Wâwern (Weberin), wâwrin, oder älterer Personen, besonders der grûle oder grûszerle, wie die Grossmutter heisst, und oft heisst es da, wie bei Scherffer in der Ecloga von der Wirtin beim kunkeln: sie nickt und plinzt ein.[1]) Auf ein Schock kommt immer ein bestimmter Schuss; er wird nach Schnellern berechnet. Je nach der Schwere des Garns gehn 20, 30, 40 Schneller auf ein Pfund. Ein Schneller besteht gewöhnlich aus sieben „gebind", die durch einen Faden, die fitze, zusammengehalten; daher wird der Schneller gefitzt, aufgebunden; vgl. verfitzen verwirren.

Zum Spulemachen dient ein kleines (Spul-)Rad, der Geist. Zum Geist gehört der lêdij, eine kleine Rolle oder Walze zum Aufwickeln des Fadens; sie unterscheidet sich von der eigentlichen Spule dadurch, dass sie nur einen Wirtel hat.

Beim Arbeiten, wâwrn, sitzt der Weber auf dem brâtlẹ, der Sitzbank, hinter dem Webstuhl, oder kurz Stuhl, stull, genannt. Er besteht aus dem Gestell, vier Saulen, in deren runden Löchern (eins heisst die flâsch) Querbalken oder -bäume ruhen, und dem Webstuhlgeschirr. Dazu gehört vor allem die load, die Lade, die auf einem Oberbalken (êvrbâlke) beweglich aufgehängt ist. Ein Teil der Lade, der eisenbeschlagene quârdeckl oder ôbadeckl, liegt in eisernen Vertiefungen, den frêschlẹn (Fröschlein). Auf der Lade wird das Schiffchen oder die ṣchëtz, die Schütze, mittels der Kurre (de kurr) eines hölzernen Handgriffs, hin- und herbewegt. (Diese Handhabe heisst auch der prêgl (Prügel). Dabei helfen, auf beiden Seiten der Lade, in den Kastlen die Treiber. — Durch den unter dem Stuhl befindlichen Tritt, trêt, werden die durch Schnüre mit einander verbundenen Schäfte auf- und abgezogen. Beim Webern wird die Leinwand auseinandergehalten durch die Sperr-Rute, sperrutt, den Breithalter

[1]) Vgl. a. a. O. S. 161.

oder das Spannholz. Sie wird dann nach und nach auf den vorn liegenden Zeugbaum gewickelt, während die breit liegende Kette auf dem hintern Teil des Gestells über den Kettenbaum gespannt und oft durch ein Gewicht oder durch eine Drehe (die dreh) oder grâgl straff gezogen ist.

Gute Arbeit muss fest, gedrange, und sauber sein. Vgl. Gryphius in einem Hochzeit-Scherz an den brätrich,[1]) in Katscher für Bräutigam, der eine Weber (nom. propr.) heiratet:

Wird, die euch soll unterrichten (im weben!),
Können recht die Werffte schlichten,
Wird die Schütz euch läuffig seyn,
Tragt ihr sauber Fäden ein.
Wenn auch das Gezöh recht feste,
Ey so webet ihr auffs beste.
Wolt ihr ausgelernet kriegen,
Wäbt ein Kindlein in der Wiegen,
Eine Wöchnerin ins Bett.
Losgesagt geht ihr: Ich wett! —

Man muss sich hüten das Garn oder die Werft zu zernautzen, verwirren, noch mehr vor einem nâst, Nest, welches entsteht, wenn Fäden zerreissen und nicht gehörig geknüpft werden, sodass die Schütze nicht „läufig" sein kann, sondern sich einschlägt (eischlêt); auch vor dem foadmbrûch (pl. fêmdmbrêch), d. h. dem Bruch, dem Reissen eines Fadens, der nicht geknüpft (geknëppt) wird. Die Knüpfung geschieht durch den Weberknoten, eine eigne Art des Knüpfens. Vgl. Logau 1, 10, 33:

Ein Weber liegt allhier | sein Faden ist zerrissen |
Weiss keinen Weberknopf | denselben auszubüssen

(auszubessern, wieder anzuknüpfen). Knopf ist Substantivbildung zu knüpfen, knëppen, wozu Scherffer in der Ecloga das Präteritum knopff (: Kopff)[2]) bietet, und bezeichnet eben

---

[1]) Auch brautrich; vgl. Wencel Scherffer und die Sprache der Schlesier. S. 116 s. v. Gans.

[2]) Vgl. Wencel Scherffer u. s. w. S. 51.

den erwähnten Weberknoten, auf dessen geschickte und fest haltende Verschlingung die Weber pochen; eine Weiterbildung zu knëppe ist knêpeln (knüpfeln) in verknêpeln, so ungeschickt knüpfen, dass das aufknêpeln schwer fällt.

Kann der Weber Ueberschuss (êbrschuss) machen, d. h. etwas von dem zur Verarbeitung, zum Einschiessen gelieferten Schuss erübrigen, indem er die richtige Zahl nicht einschiesst, so heisst diese Ueberbleibe (wie bei dem Schneider der ersparte und zurückbehaltene Rest des Stoffes) pêterflâk, Peterfleck; anderseits pêtert der träge Weber ein, d. h. er setzt vom Verdienste zu: ar-hôt diese woch wêdr a-schôk eigepêtert, das Schock vom Webstuhl nicht ab = herunter gearbeitet und daher das Verdienst (wenigstens für diese Woche) eingebüsst. Vgl. Schmeller: einbessern. Beim webern fällt lüche d. h. Wollfasern u. dgl. ab; daher die Schelte: luchzeisker (zeisker ist die volkstümliche Bezeichnung für Zeisig; vgl. Zeislein bei Scherffer).

Bevor die Arbeit bei Licht, beim Lichten oder Lichtsel beginnt, feiern die Weber im Kretscham die Lichtschnur. Die Mädchen putzen den Tanzsaal mit Blumen, Reisig und Laubgewinden, die kreuzweise aus einer Ecke in die andere gespannt werden. Auf diesen Blumenschnüren brannten wohl früher die Lichte; daher Lichtschnur? Man erzählt im Zusammenhange hiermit, dass vor alters nur getanzt werden durfte, solange ein Gröschellicht oder Kreuzerlicht brennt. Vgl. Der Tanz in Kretschamen auf Dörfern soll Sommers länger nicht denn bis zum Eintrieb des Viehes, im Winter aber nur so lange, als ein Gröschlein-Licht, welches ihnen die Kretschmer schaffen sollen, brennet, gestattet werden. Oelsznische Kirchen-Constitution 1664.

Von den vielen Liedern, die der Weber hinterm Stuhle zum Geklapper der Schütze singt, seien zum Schlusse einige mitgeteilt:

I.

Hallô, hallô ôw Sêwersdorf (Seiffersdorf) zuo,
durt tânze-de pauern, hôt kâner-kâ schuh;
âner-dar håt-a âld weib, die-wôrsen-su krank,
es ês-m gesturwe — Gôd seisem gedankt! —

II.

Â wând, die andre wând — Pîʳtr kĕmt vôm sêler[1]) gerânt,
a-rĕnt-em dås quârhaus, do kuckt-a schîne frâ raus:
Rûthûn, kåphûn Pîtr wîl-de frâ hûn! —

III.[2])

Es wôr-amôl-a klîner mûʳn, hê huchjê!
dâr wult-a grûsz weible hûn, hêde wîde wåm wåm wálalà! —
Dås weib-amôl-an krâtschm geñ (gieng), he u. s. w.
dâr mûn-dar wult-a mëtte gîn, hêde — — — —
Dås weib dô-ahâ'me kôm:
Mei mûn, host-schont vîᵉl getôn? —
Ich hô-schont lëffl ond goawl åbgewåsche,
onds râdle (Spulrad) â-môl remgedrêt. —
Dås weib nû-a rôrstôk (Rohrstock) némt,
ond haut-da klîne mûn, dåsz-r schêss. —
Dâr mûn dô zom nockwr (Nachbar) spréngt:
's hôt-mich mei weib geschlæʳn! —
Ond meine hôts-â getôn,
komm, wer-warn-zom scholze gîn. —
De-karlen dô zom scholze gîn:
Heit hôt-ons onsr weib geschlæʳn! —
Dâr scholze zû-dan karlen sprecht, hê huchjê:
Se-hätt-eichs selle (sollen) besser gân! hêde wîde wåm
wåm wálalà! —

IV.

Es gehen zweie wandern — sprícht Pétrús;
von einer Stadt zur andern — sprícht Páulús.

---

[1]) Vgl. Wencel Scherffer u. s. w. S. 244.

[2]) Vgl. Hoffmann u. Richter, Schles. Volkslieder Nr. 188.

Do komm-se zû-am Wirtshaus, spricht P.
Gê hull-a kannle Bier raus! —
Wâr wirt-s-denn aowr bezaole?
Ich hô-je nôch-en toalr. —
Dô wirts-ons oawr héñern (hungern, hüngern).
Dô stêt-a bâmvl (Baumvoll) birne. —
Wâr wirt-s'-ons oawr schëtteln?
Dô haun-wr nei-mët knëtteln. —
Dô warnse ons oawr krîge.
Dô warmwr-se recht belîge. —
Dô kĕmst-jĕ nĕch-an himml.
Dô reit-ich nei am schimmel. —
Dô kĕmst-jĕ ei-de helle.
Durt sein recht schî^{r}ne geselle —
Die warn-dich oawr kråtze, spricht Pétrús.
Dô hau-'ch-se ôw-de pråtze, spricht Páulús.

V.

Mû^{r}n, dŭ-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
dei Weib ês krank. —
Ês-se krank, dô sei-se krank, læt-se ôv-de ôwebank, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, dŭ-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
deim weib es schlecht. —
Êss-r schlecht, dô sei-s-r schlecht, ô doas ês-mr eben recht, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
dei Weib es tû^{o}t. —
Êsse tû^{o}t, dô sei-se tû^{o}t, dô behittse der lîve gôd, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst ahâme-gîn,
der teschler ês-am haus. —
Ês-dr teschler ei-dam haus, gutt, do-gätt-m brâtr raus, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst-ahâme gîn,

de schulleit [1]) sein ver-dr tîr. —
Sein-de schulleit ver-dr-tîr, nâ, do zît-a rêgel (Riegel) vîr, —
ich gê-nech ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst-ahâme gîn,
de jomfern (Jungfern) sein-am haus! —
Sein-de jomfern ei-dam haus, ei dô losst-mr kâne raus:
jezt gê ich ahâ^{l}m! — —

II. Das Frei- oder Lossprechen des Lehrlings.

Wie die eigenartige Handwerkssprache vor der vordringenden Schriftsprache immer mehr zurücktritt und allmählich in Vergessenheit gerät, so sind die verschiedenen Gebräuche, die zu Grossvaters Zeiten wohl noch lebendig um das Handwerksleben sich rankten, heute verkümmert, ja, weil ihnen gar keine Pflege mehr zu teil ward, in manchen Gegenden ganz abgestorben; nur hier und da, fernab von der Heerstrasse des Verkehrs, haben sich noch einige Pflänzlein erhalten. Und doch lebte in den Handwerksbräuchen alter Zeit ein gut Teil echt deutschen Wesens voll urwüchsiger, frischer Kraft und derben, gesunden Witzes. Der Handwerker, der rüstig und mit offenem Auge für Natur und Leben die Lande durchwandert, tritt keck und schlagfertig zu seinen Genossen in die Zunftstube, und wie er den Duft von Wald und grüner Heide mithereinbringt, so steht am Fenster das deutsche Märchen auf den Zehen und guckt mit den tiefen, sinnigen Äuglein durch die Scheiben. —

Es gibt heute keine echten Gesellen auf der Wanderschaft mehr, nur Fechtbrüder! rief mir unwirsch ein alter Meister zu. Wahrheit liegt darin; und mit den echten Wandergesellen sind die alten Bräuche ausgestorben.

[1]) Zum Aussingen beim Begräbnis.

Vorbei sind die Zeiten, da noch keine Wanderbücher gebräuchlich waren und der Handwerksgruss, das Wechselgespräch zwischen dem zugewanderten und dem Altgesellen, die Zugehörigkeit zur Zunft erwies.

So lautete der Gesellengruss der Schmiede in Jauer (nach mündlicher Mitteilung):

A. Mit Gunst! Grüss dich Gott, mein Schmied. — B. Mit Gunst! Dank dir Gott, mein Schmied. — M. G., mein Schmied! Wo streichst du hin, dass deine Schuhe so staubig, dein Haar so krausig, dein Bart von beiden Seiten ausstreicht wie ein zweischneidiges Schwert? Mein Schmied, du hast eine feine meisterliche Gestalt, bist weder zu jung noch zu alt; bist du schon Meister gewesen oder denkst du mit der Zeit Meister zu werden? — A. M. G., mein Schmied! Ich streiche deshalb über das Land wie der Krebs über den Sand, wie der Fisch über das Meer, dass ich erst ein guter Geselle werd'. Ich bin noch nicht Meister gewesen, ich denke aber mit der Zeit Meister zu werden, ist es nicht hier, so ist es anderswo; ist es vielleicht eine Meile von Rom, da wo die Hunde über die Stadtmauer springen, dass die Zähne knacken — dort ist es gut, Meister zu werden! — B. Aber m. G., mein Schmied, wie tust du dich nennen, wenn du hier oder anderswo auf der Gesellen-Herberge kommst, wenn der Gesellen-Kreis geschlossen, die Gesellen-Lade offen steht, Brief und Siegel, Geld und Gut genug drin und draussen liegt und eine feine Stille herrscht und man fragt dich, wie hier geschieht? — A. M. G., mein Schmied, ich tue mich nennen Fritz Radebaum. Das volle Blut, Essen und Trinken mir wohl tut, Essen und Trinken hat mich ernährt, dadurch hab' ich manchen Groschen verzehrt, meines Vaters Gut bis auf diesen alten Filzhut; der liegt jetzt in der Königlichen Residenzstadt Berlin unter Vater und Frau Mutter Dache. Wenn ich vorübergehe, muss ich jedesmal lachen, der Hut hatte keinen Wert, gleichwie ein fauler Apfel keinen Wert hat. Den nimmt man

und wirft ihn zum Fenster hinaus. Da kommt wohl ein grober voller Bauer mit seinen langen Herrenstiefeln und bricht den Hals darüber und sagt nicht einmal: Hopsa! wär' ich doch bald gefallen. — B. Aber m. G., mein Schmied, in welcher Stadt bist du Geselle geworden? — A. M. G., mein Schmied, in der freien Kauf- und Handelsstadt Danzig, da wo man nur Gerste zu Bier melzt und alles Silber zu Golde schmelzt. — A. M. G., mein Schmied, kannst du mir einige von den ehrlichen Gesellen nennen, die bei der Taufe dabei waren, damit ich sie kann erkennen? — B. M. G., mein Schmied, ich kann sie dir alle nennen, wenn du sie nur kannst erkennen; es sind dabei gewesen Christian Hufnagel, Karl Schneidekluppe, Wilhelm Klotzhammer und Max Treffseisen und andere ehrliche Gesellen, welche ich dir nicht alle nennen kann. — B. M. G., mein Schmied, war dir nicht bange, dass ihr(er) so viele waren? — A. M. G., nein, sondern es tut mir leid, dass du und deine Nebengesellen nicht auch dabei waren, dass die Stube unten so voll war wie oben, und wir hätten einander zum Fenster hinausgedrückt und zum Kachelofen wieder hereingezogen, und dein Kopf hätte alle Zeit der erste sein müssen. — u. s. w.

Auch die verschiedenen Formen beim Gesellenmachen, bei der Frei- und Lossprechung des Lehrlings, kommen seit den fünfziger Jahren immer mehr in Vergessenheit. Damals wurde noch in Jauer dem Brauerlehrling eine weisse Schürze von dem Zechboten umgebunden mit dem altehrwürdigen Spruche: Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Aber auch dieser kümmerliche Rest ausführlicher Ermahnungen und Belehrungen an den jungen Gesellen über sein Benehmen auf der Wanderschaft und dem Handwerk gegenüber ist heute dem einfachen Akte gewichen, bei dem der Obermeister den Lehrling mit kurzen Worten freispricht. Wurde früher der Lehrling Geselle, so wurden ihm ausser den erwähnten Belehrungen noch Reden in ganz bestimmtem Wortlaut

und gewisse Zeichen mitgeteilt, die ihn in den Stand setzten, „sofort auf die Wanderschaft zu gehen und überall die Erleichterungen und Vorzüge, die nur dem gemachten Gesellen zukamen, höheren Lohn und höheres Geschenk, anzusprechen.“ [1]) Wie das Neugeborene durch die Taufe einer Glaubensgemeinschaft zugeführt wird, so wurde auch die Freisprechung als eine Taufe betrachtet und so benannt. Dem entsprechend hiess der Geselle, der den Akt vollzog, der (Tauf)pfaffe, die Zeugen Taufpaten. Bald aber wählte man, um durch Profanirung eines kirchlichen Aktes nicht Anstoss zu erregen, je nach dem Handwerk andere Namen; so nannten die Böttcher den Täufling Ziegenschurz, das Taufen selbst schleifen, den Taufpfaffen Schleifpfaffen u. s. f. Von der Taufe der Hutmacher erzählt Frisius, Ceremoniel Derer Hutmacher / in welchem nicht allein dasjenige / was bey dem Aufdingen / Lossprechen und Meisterwerden / nach dessen Articuls-Briefen etc. observiret worden / sondern auch diejenigen lächerlichen und bisweilen bedenklichen Actus wie auch Examina bey dem Gesellen-machen etc. ausgeführt. Leipzig / zu finden in Groschuffs Buchladen. 1710 S. 466 ff. Die Meister übergeben den Lossgesprochenen denen Gesellen / welche ihn auf etzliche über einander gestellte Hut-Formen setzen / und bald wieder herunterstossen. Darauf bedecken sie des neuen Gesellen Kopff mit einem Siebe / dergleichen in dem Handwerke gebraucht wird / ziehen durch solches die Haare / und alsdann giesst einer / so sich als ein Mönch angekleidet / eine ziemliche Menge Wasser über den Kopff / und die 2. Gesellen / so als Beystände angesprochen / greiffen zu und halten den gebadeten und ziemlich eingefeuchteten neuen Gesellen. — Die 2. Beystände verehren dem neuen Gesellen einen Krantz / daran ein Band gebunden / welchen er nebst beyder Beystände Nahmen überall bey sich und in Gedanken haben muss; dergleichen

[1]) Vgl. Wilh. Stahl, das deutsche Handwerk. I. Bd. Gieszen 1874. S. 235.

muss der neue Geselle Meister und Gesellen mit Kräntzen beschänken / in Leipzig aber nur mit Bändern alleine.

Dann muss der neue Geselle mit denen andern an dem Tische die Würfel spielen / wenn er nun nach solchen greiffet / wird er mit den Ruthen auf die Hände geschlagen (zur Erinnerung daran, dass das Spielen den Handwerkern in ihrer Nahrung ein sehr nachteiliges Ding sei).

Wie der Täufling erhielt der Junggeselle auch einen Namen, der gewöhnlich dem Handwerksleben entlehnt ist. So heissen die Schmiede, wie der aus Jauer mitgeteilte Handwerksgruss zeigt, Hufnagel, Klotzhammer, Triffseisen, andere Radkamm, Hasper, oder auch allgemein Springinsfeld u. s. w.

Ein anschauliches Bild von den bei der Freisprechung üblichen Gebräuchen gibt der Tauf- oder Schleifakt der Böttcher, den Stahl a. a. O. S. 239 ff. aus dem „nicht häufig mehr zu erhaltenden“ Werke von M. Fridericus Frisius, Schol. Altenb. Conr., Ceremoniel der Handwerker und Künste. Leipzig 1708—1704 mitteilt. Davon gibt es aber einen älteren Bericht, dessen Wortlaut von dem bei Frisius an vielen Stellen nicht unerheblich abweicht. Das Schleiffen des Bötticher-Handwerckes. Gedruckt Im Jahre 1693. (Auf der Breslauer Stadtbibliothek[1]) mit der handschriftlichen Bemerkung auf dem Titelblatt: Dieses ist mit der Zunft grossem Widerwillen gedruckt worden, darumb sie auch dawider protestirt und alle Exemplaria zu nehmen geboten, quod est factum.) Daraus erfahren wir:

Sind die geladenen Meister und auch die Gesellen auf der Herberge versammelt, dann tritt der Schleifpfaffe, den der Böttcherjunge sich erkoren hat, mit dem Täufling oder dem Ziegenschurz an die Stubenthür und klopft drei-

[1]) Ebendaselbst befindet sich im Liber Definitionum IV p. 97a bis 98a ein Ratserkenntnis vom 20. April 1599, wonach auf eine Beschwerde der Kleinbinder zu Breslau verfügt wurde, dass wenn zu Görlitz oder sonstwo ein Junge ausgelernt hätte, „er niemals ohne eines Kleinbinder-Gesellen Beisein mehr geschliffen werden solle.“

mal an.[1]) Ein Junggeselle kommt heraus und fragt, was sein Begehr. — „Es ist ein Schleifpfaffe haussen mit einem Ziegenschurze und lässet fragen, ob er kann eingelassen werden vor ein ganz ehrbar Handwerk, er hätte etliche Worte vorzubringen, ob es ihm möchte vergönnt sein.“ Nach erteilter Erlaubnis bringt er seine Worte mit Bescheidenheit an: „Guten Tag, Glück herein! Gott ehre ein ganz ehrbares Handwerk. Günstige liebe Meister und Gesellen! Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, desselbigen gleichen auch aller Gesellen. Ich komme daher ohn allen Gefähr, es tritt mir einer nach, ich weiss nicht wer, ein Ziegenschurz, ein grobes Klotz, ein Holzbock, ein Pflastertreter, ein Meister- und Gesellenverräter. Er tritt auf die Schwell und verachtet Meister und Gesell, er tritt wieder davon und spricht, er hat dasjenige nicht getan, er tritt mit mir herein und spricht, nach diesem seinem Schleifen will er auch ein ehrlicher Gesell mit sein. Wilt du auch ein ehrlicher Geselle mit sein? „Ja.“ Ei, wenn du so viel ausstehst, was ein ander vor dir hat ausgestanden, so kannst du auch ein ehrlicher Geselle mit sein. Was wäre wohl ein solcher wert, man steckte ihn in ein Esel oder Pferd und zöge ihn wieder heraus und machet einen ehrlichen Gesellen daraus, er will sich bekehren und bedenken Meister und Gesellen gleich zu werden.“ — Darauf beteuert der Schleifpfaffe, dass er ihm nichts mehr vorsagen werde, als was ihm selbst sein Schleifpfaffe vorgesagt hat, und stellt dreimal die Umfrage, ob etwan ein Meister oder Geselle auf ihn oder auf den gegenwärtigen Ziegenschurz etwas wüsste; der wolle jetzunder aufstehen und solches mit Bescheidenheit anmelden. „Weil aber keiner vorhanden, so wollen wir mit unserm Schleifen fortfahren, denn der Tag wartet unser nicht, Zeit und Stunde noch viel weniger.

[1]) Dieses dreimalige Anpochen wird heute noch von manchem Wandergesellen beobachtet.

Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, derselbigen gleichen auch aller Gesellen, dass dieser gegenwärtige Ziegenschurz Macht habe, den Schemmel von seiner Achsel zu nehmen und auf den Tisch zu setzen.

Ich sage mit Gunst — — —, dass dieser gegenwärtige Ziegenschurz auch Macht habe, zu dem Schemmel auf den Tisch zu steigen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch mag um den Tisch herumgehen und mag sehen, ob er auch mag feste verkeilt sein, dass wir nicht alle beide herunter fallen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch Macht habe zu dem Ziegenschurze auf den Tisch zu steigen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch Macht habe diesem gegenwärtigen Ziegenschurze in seine Haare und Bart zu greifen, und er nicht Macht in die meine. Hätte er so wohl Macht in die meine als ich in die seine, so würde der Tisch viel zu schmal, die Stube viel zu klein, der Fenster viel zu wenig, der Tumult viel zu gross, wir würden uns einander bei den Köpfen kriegen, schlagen und raufen, dass die Leute alle möchten aus der Stuben laufen.

Ich sage m. G., Meister N. N., gebet ihr auf diesesmal euren Jungen ausgelernet vor Meister und Gesellen? Hat er sich auch verhalten, wie es einem Jungen geziemet und ansteht? Hat er auch viel Holz und Reifen verdorben? — Hast du ausgelernet? — „Ja." — Ei, du hast noch nicht ausgelernet, du hast vorerst deine Jahre ausgestanden.

Gedenkest du auch ein Meister zu werden? — „Ja." Ei, du musst vorerst ein Geselle werden, du bist noch kein Geselle nicht.

Ich sage m. G. — — —, stosst eure Köpfe zusammen und meinen nicht dazwischen, beratschlagt euch, was dieser gegenwärtige Ziegenschurz zum Angebühr soll geben. Was gedenkest du denn zu geben? Wenn du gleich wollest geben ein Fass Bier oder ein Fass Wein, es lieget zu Cöllen wohl an dem Rhein, du hast kein Ross noch Wagen,

selber kannst du es auch nicht hertragen. Ich achte dafür, gib uns ein gut Fass Bier, und ein fett Schwein, und ein scharf Messer darein, ich will auch heute und morgen ein guter Geselle mit sein. Ich verhoffe, es schleusst sich keiner unter uns aus.

Gedenkest du auch zu wandern? — „Ja." — Wo wilt du hinaus? Zum Tore hinaus, so machst du kein Loch durch die Mauer und fällt dir kein Ziegel auf den Kopf. Wenn du zum Tore hinauskommst, so werden drei Wege sein, der eine wird gehen zur Rechten, der andere wird gehen zur Linken, der dritte gleich der Nase nach, so wirst du nicht irre gehen.

Wenn du nun wirst hinauskommen auf das Feld, so werden die Krahen auf den Misthaufen sitzen und werden schreien: Er ziehet weg, er ziehet weg, der Mutter ihr liebster Sohn. Wie wilt du es machen? Wilt du wieder umkehren? — „Ja." — Ei, du sollst es nicht tun! Gehe du dein Gehen vor dich, denn die Vögel schreien vor sich.

Weisst du auch, wenn es gut wandern ist? Zwischen Weihnachten und Adventszeit, wenn die Bäume fein Schatten geben, so kannst du dich eine Weile unter einen Baum legen.

Wie willst du nun heissen auf deiner Wanderschaft? Nun so lies dir einen steifen Edelmanns-Namen aus! Erstlich: Hans sauf aus. Zum 2. Hans spring ins Feld. Zum 3. Hans friss umsonst. Zum 4. Hans selten fröhlich. Zum 5. Matz mache Leim warm. Zum 6. Valtin Stemmeshorn. Das sind alles tapfere Namen. Willst du das tun? — „Ja." — Ei, du sollst es nicht tun, sondern du sollst den Namen behalten, den du von deinem Vater her hast bekommen.

„Da schleife ich ihn zum ersten Male." (Der Schemel wird weggezogen, so dass der Junge auf den Tisch fällt, der Pfaffe aber zerrt ihn bei den Haaren wieder in die Höhe; dabei wird er mit Bier getauft.) „Nun so stehe auf und kehre dich dreimal herum und grüsse das Handwerk vor Meister und Gesellen dreimal und sprich:

Guten Tag, Glück herein, Gott ehre ein ganz ehrbar Handwerk. Günstige liebe Meister und Gesellen, jetzt schleifet Martin Purckert N. N. zum ersten Male (dreimal wiederholt).

Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, seid meiner eingedenk.

Wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen für eine Mühle, dieselbe wird drei Gänge haben. Der eine wird sagen: Kehre wieder. Der andere wird sagen: Gehe betteln. Der dritte wird sagen: Gehe fort. Welchem willst du folgen? Ich will dir einen guten Rat geben: Bis (sei) du an, und gehe du deinen Gang, denn die Mühle hat ihren Klang. Wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen an ein gross Wasser, und über das Wasser wird ein langer schmaler Steg liegen, und du sollst und musst hinüber, und auf demselbigen Stege wird dir begegnen eine Jungfrau und ein alter Mann und ein Ziegenbock, und du darfst keines in das Wasser stossen, denn du hast ihnen das Leben nicht gegeben, du darfst ihnen das Leben auch nicht nehmen. Wie willst du es machen, dass du hinüberkommst? So bis du an und setze dich auf den Ziegenbock, und den alten Vater hucke du hinten auf, so kommt ihr alle drei hübsch hinüber. Und wenn ihr nun hinüberkommt, so kannst du den Vater um die Tochter ansprechen. Was willst du mit ihr machen? Nimm sie zum Weibe. Den Ziegenbock kannst du schlachten auf deine Hochzeit. Das Fell gibt dir ein gut Schurzfell, der Kopf gibt dir einen guten Schlegel, die Hörner geben dir gute Stiele in ein Paar Richtschlegel, die Augen eine gute Nasenbrille, die Nase eine gute Messerscheide, die Zunge einen guten Wetzestein, die Füsse gute Kloben, das Eingeweide ein gut Messband oder einen Schabestrick, der Schwanz gibt dir einen guten Federbusch oder einen guten Fliegenwedel; im Winter, wenn du pichest, kannst du dir die Fliegen damit wehren. Das Loch unter dem Schwanze gibt dir

ein gut Mundstück auf eine Trompete; wenn du vor eine Stadt kommst, so kannst du hineinblasen, so werden die Leute denken, es kommt ein tapferer Held gezogen, — oder einen guten Fingerring; wenn du zur Jungfrau auf die Freude (Freite) gehest, so kannst du ihn aufstecken; oder wenn du mit ihr Verlöbnis hast, so kannst du ihr ihn gar zum Mahlschatz geben. So kannst du den Ziegenbock wohl nutzen.

Wenn du wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen für einen grossen Wald, da werden die Vögel singen jung und alt, da werden die Bäume gehen wickel die wackel, dass dir das Herze im Leibe kracht. Du sollst und musst hindurch und wirst dich befürchten, wie bald ist es geschehen, dass ein Baum umfällt und erschlägt dich, so wüsste die Mutter nicht, wo du hinkommest. Wie willst du es machen? Willst du wieder umkehren? — „Ja." — Ei, du sollst es nicht tun, sondern fasse dir einen frischen Mut und gedenke: sieh, es ist wohl manch Mutter-Kind hindurch gelaufen, es hat ihn kein Baum erschlagen. Ich verhoffe, es wird dich auch keiner erschlagen. Wer weiss, wo etwan ein Meister möchte herkommen und möchte dich um Arbeit ansprechen.

Und wenn du nun wirst aus dem Walde kommen, so wirst du kommen auf eine schöne grüne Wiese, und auf derselben Wiese wird ein schöner Birnbaum stehen, und du wolltest auch gern Birnen essen, wie willst du es machen, dass du sie herunter kriegst? Ich will dir einen guten Rat geben: So bis du an und nimm den Baum fein bei dem Stamme und schüttle tapfer, so fallen sie herunter; und wenn sie noch nicht reif sind, so lege dich unter den Baum und warte, bis sie reif werden. Es werden dir schon welche in das Maul fallen.

Und wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen vor eine Stadt. So wird es noch zeitlich am Tage sein, so bis du an und lege dich eine Weile unter einen Baum; denn wenn du sobald auf die Herberge kommst, möchte der Herr Vater sagen oder sprechen: Gesellschaft,

es ist noch zeitlich am Tage, du kannst noch wohl weiter wandern; so bis du an, und putze deine Schuhe fein sauber abe, und lege dir einen weissen Kragen um, und hänge deinen Degen an die Seiten, und gehe in die Stadt hinein.

Und wenn du zum Tore hinein kommst, so wirst du kommen in eine Gasse, und in derselbigen Gasse werden drei Meister wohnen. Der eine Meister wird haben viel Holz, der andre Meister wird haben drei schöne Töchter, und der dritte ist gar ein armer Meister. Bei welchem willst du nun arbeiten? Sage, bei welchem willst du unter den dreien arbeiten? Arbeitest du bei dem Reichen, so wirst du ein gewaltiger Reisser werden; arbeitest du bei dem, der so schöne Töchter hat, so wirst du ein Jungfer-Knechtigen; arbeitest du aber bei dem armen Meister, so wirst du ein gewaltiger Reichmacher werden, damit er auch reich wird.

Spricht dir aber keiner zu um Arbeit, so gehe in die Werkstatt hinein und grüsse das Handwerk vor Meister und Gesellen und sprich:

Guten Tag, Glück herein, Gott ehre das Handwerk, Meister und Gesellen. Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, dass ich fragen mag: Wo haben aller Gesellen ihre Herberge? An manchen Orten heisst man es Binder, und an manchen Orten Bötticher, so werden sie dich bald darnach weisen. (Da schleife ich ihn zum andern Male.) —

Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, fasset euch einen frischen Mut, es gilt Kegel und Hut, Mantel und Röcke, Ziegen und Böcke, Messer und Schwert. Ich verhoffe, dieser gegenwärtige Ziegenschurz wird bald ein ehrlicher Geselle werden. Ei, jetzund siehst du bald wie ein Geselle. Nun so nimm das Schnupftuch und treuge[1]) ihn fein sauber abe und sprich: Hierunter gehet es fein schlecht, aber hinauf gehet es ganz hulkricht.“ —

[1]) Vgl. treige, treuge adj. adv. trocken.

Es folgen nun weiter Belehrungen über das Benehmen beim Eintritt in eine Werkstatt, gegenüber dem Meister, dem Herrn Vater, der Meisterin, der Frau Mutter, gegenüber den Meisterstöchtern, den Schwestern, und den Gesellen, den Brüdern, sowie über den Aufenthalt auf der Herberge. Hierauf schleift er ihn zum dritten Male. Verhaltungsmassregeln über das Arbeiten selbst, über die Auflage und anderes leiten zum Schluss über: „Nun so gebet mir ein Glas Bier herauf!“ spricht sodann der Schleifpfaffe und gibt dem Getauften einen guten Haarrauf mit den Worten: „Diese Haar-Rauf, die ich gebe dir, die leide von keinem andern als von mir,[1]) und trinke dir zu ein gut Glas Bier auf eine glückliche Wanderschaft und eine fröhliche Wiederkunft!“

Sind nun beide vom Tische heruntergestiegen, so tut der Schleifgeselle wiederum dreimal die Umfrage, ob etwan ein Meister oder Geselle vorhanden sei, der etwan was wüsste, dass er in diesem seinem Schleifen etwan was möchte gefehlet haben, der wolle jetzund aufstehen, solches anmelden und hernach still schweigen.

Nachdem nun beide einen „Abtritt genommen“, treten sie nach dreimaligem Anpochen wieder ins Zimmer, und die Feier schliesst mit den Worten: „Guten Tag, Glück herein, Gott ehre ein ganz ehrbar Handwerk. Zuvor habe ich hereingebracht einen Ziegenschurz. Ich verhoffe, ich werde einen ehrlichen Gesellen hereinbringen. Ist etwan einer da, der besser geschliffen ist als dieser, so wollen wir sie miteinander unter die Bank stecken, und wollen wir sie wieder hervorziehen, so werden sie alle beide gut geschliffen.

Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, derselben

[1]) Bei den Seifensiedern kriegt der Lehrling eine Ohrfeige: Mit Gunst und Erlaubnis erleidest du dies von mir und keinem andern, und wäre er noch so alt und hätte er einen Bart bis auf die Schuh, so trinkst du ihm zu mit du und du! (Nach mündlicher Mitteilung aus Jauer.)

gleichen auch aller Gesellen, Sie wollen diesem jungen Gesellen Glücke wünschen zu seinem Gesellenstande zu Wasser und zu Lande, und wo ihn der liebe Gott möchte hinsenden.

Desgleichen will ich auch tun:
Ich wünsche dir Glück und Segen
Zu deinem Gesellenstande,
Zu Wasser und zu Lande,
Zu Wege und Stege![1])

Und wofern dass dich der liebe Gott möchte hinsenden, wo das Handwerk nicht ehrlich ist, so hilf es ehrlich machen."

Wenn man die bei den Böttchern geübten Bräuche und Fragen mit den sonst überlieferten, oft nicht unbedenklichen „Actus und Examina" zusammenhält, die der in die Gesellenschaft Aufzunehmende durchmachen musste, so liegt eine Vergleichung mit den Einweihungsfeierlichkeiten nahe, unter deren Beobachtung im Mittelalter der Fuchs (beanus) zum Burschen (Studenten) ernannt wurde. Vieles aus der Depositio (cornuti), der Lossprechung, Entfernung aller Fuchsfehler und -sünden, wonach unter anderm dem beanus die Hörner abgehobelt oder abgesägt, die Zähne ausgebrochen, die Ohren mit dem Messer gestutzt werden sollen[2]), erinnert an ähnliches aus dem Handwerksleben bei dem Gesellenmachen, z. B. im Schleifactus der Böttcher bei Frisius: „Nun ihr Gesellen alle, gehet hinaus, holet die Schrauben herein, damit ich ihn zu einem Ohre einschlage, zum andern wieder raus."

[1]) Vgl. bei den Seifensiedern: Gott gebe dir Glück, Heil und Segen, zu Wege und zu Stege, über Berg und Tal, zu Wasser und zu Lande, und dass du bald in eine gute Werkstatt kömmen mögest, wo du Gold und Goldeswert profitiren wirst.

[2]) Vgl. das bei Konrad Kacheloven in Leipzig um 1496 erschienene und von Fr. Zarncke wieder abgedruckte Manuale scholarium qui studentium universitates aggredi ac postea proficere in eisdem intendunt; deutscher Auszug auch bei A. Schultz, Deutsches Leben im XIV. und XV. Jhd. (1892) I. S. 203 ff.

Neben dem Gedanken sinnbildlicher Umformung und Zustutzung zu einem brauchbaren und gewandteren Menschen [1]) liegt hier wie dort und sonst (so bei der Aufnahme in den Ritterstand) die, freilich durch wunderliches Beiwerk oft versteckte, Absicht vor, das wichtige Ereignis des Eintritts in die Gesellenschaft, die Vorstufe der erstrebten Meisterschaft, dem Gedächtnis der Jugend recht nachhaltig einzuprägen. Darum wurden die Hauptstellen der Rede von „fühlbaren" Handlungen, einer Haarhusche oder -raufe, einem derben Schlage, Rutenschlägen auf die Finger oder Schultern oder einer Ohrfeige begleitet, wie der Vater des Benvenuto Cellini seinem jungen Sohne die Erscheinung eines in das Feuer gehenden Salamanders durch eine derbe Ohrfeige für das ganze Leben in Erinnerung zu halten suchte. (Vgl. Stahl a. a. O. S. 235 f.)

[1]) Wem diese fehlt, der ist eben „ungehobelt" und „ungeschliffen".

III.

Die tugendhafte und kluge Wittwe.

Von

Siegmund Fraenkel,
Breslau.

Das deutsche Abenteuer von den „drei Mönchen von Kolmar" ist schon von F. H. v. d. Hagen[1]) mit zahlreichen verwandten Erzählungen anderer Litteraturen zusammengestellt worden. Einige Ergänzungen zu seinen Ausführungen hat neuerdings P. Bédier hinzugefügt.[2]) Das Grundmotiv der Erzählung ist nach v. d. Hagen „die Verherrlichung einer treuen schönen Frau, deren Gunst zu erlangen drei, vier Beamte bis zu den höchsten, ja Mönche und Prälaten, Ehre, Pflicht und Gelübde vergessen"; als älteste Form nennt er eine Erzählung in Somadevas Kathâ Sarit Sâgara.[3])

Eine bei Weitem ältere Darstellung desselben Motivs hat aber der arabische Schriftsteller al Ǵâḥiẓ[4]) in seinem Werke: „Buch der Schönheiten und der Gegensätze"[5]) aufbewahrt.

Er berichtet: Ḥaǵǵâǵ, Sohn des Jusuf,[6]) konnte eines Nachts keinen Schlaf finden. Da liess er den Ibn Ḳirrijja[7])

---

[1]) Gesammtabenteuer III. XXXV. ff.

[2]) Les fabliaux p. 411 ff.

[3]) übers. v. Brockhaus (1839) p. 11; Bibl. Ind. 129. p. 17.

[4]) lebt bis zum Jahre 869 (255 der Hegra).

[5]) Kitâb al Maḥâsin waladdâd. Cod. Leid. 1012 f. 57 seqq. Für die Copie des arabischen Originals sage ich dem Adjutor interpretis legati Warneriani, Herrn Dr. van Vloten zu Leiden, auch hier den besten Dank.

[6]) Berühmter Statthalter des Khalifen Abdalmalik ibn Marwân.

[7]) Berühmter Redner.

holen und sagte ihm: „Ich kann nicht schlafen; so erzähle mir eine Geschichte, um mir die lange Nacht zu verkürzen[1]) und zwar soll sie von Weiberlisten handeln.“ Darauf begann jener: „Allah schütze den Emir. Man erzählt das Folgende:

In Basra lebte einst ʿAmr, Sohn des ʿÂmir, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Freigebigkeit in Ehe mit Ǵamîla. Der übergab einmal einem seiner Freunde, einem gottesfürchtigen Manne, tausend Denare mit den Worten: „Wenn mir etwas zustösst und Du dann die Meinigen in Noth findest, so übergieb ihnen diese Summe.“ Darauf lebte er noch einige Zeit; dann wurde er abgerufen und gehorchte dem Rufe. Nach seinem Tode nun gerieth Ǵamîla in so bedrängte Lage, dass sie eines Tages ihre Sklavin aussenden musste, um ihren Ring zu verkaufen. Während sie ihn den Leuten anbot, begegnete ihr zufällig der fromme Freund des ʿAmr und sprach zu ihr: „Bist Du nicht Ǵamîlas Sklavin?“ [2]). Sie bejahte es und als er nach ihrem Begehren fragte, berichtete sie ihm von ihrer traurigen Lage, die ihre Herrin zwinge, selbst den Ring zu verkaufen. Da flossen seine Augen von Thränen über und er sprach zu ihr: „Melde Deiner Herrin, dass ihr Gatte mir tausend Denare zur Aufbewahrung übergeben hat.“ Die Sklavin kam jubelnd mit der frohen Botschaft heim und sprach: „Durch die Sorge meines edlen Herrn kommt uns jetzt rasche Hilfe“.[3]) Als ihre Herrin das hörte, fragte sie, was sich ereignet habe; die Sklavin berichtete ihr und da fiel sie auf die Kniee und pries ihren Schöpfer. Darauf sandte sie nach dem frommen Manne. Der kam mit dem Gelde, wollte es aber Niemandem anderen als Ǵamîla übergeben. Sie kam nun heraus und als er sie anblickte, da nahm ihre Schönheit sogleich sein Herz ge-

---

[1]) Vgl. Esther Cap. 6, 1.
[2]) Im Original nur: „N. N.?“
[3]) Im Original gereimt.

fangen; die Klugheit verliess ihn, alle Scheu wich von ihm und er sprach:[1])

„Du raubtest Körper mir und Geist und machst zum blossen Schatten mich durch Deinen Blick. Giebst Du des Siechen Herz zurück, wird doppelt Dir, was Du erhoffst."

Da senkte Ǵamîla lange ihren Blick, dann aber sprach sie: „Wehe Dir, bist Du nicht der, dessen Frömmigkeit gerühmt und dessen Gottesfurcht gepriesen wird?" Er erwiderte: „Gewiss, aber das Feuer Deines Antlitzes hat mich versengt; so schenke mir wenigstens ein Trostwort, an dem ich mich in meiner Gebeugtheit aufrichte. Ich flehe Dich um Hilfe an". Ǵamîla aber sprach: „Hebe Dich hinweg von mir, du scheinheiliger Schurke". Da ging er von ihr mit bekümmertem Herzen; Ǵamîla aber überlegte, wie sie zu ihrem Rechte komme.

Zuerst wollte sie nun zum Könige gehen, um ihre Klage anzubringen; aber da wurde sie nicht vorgelassen. Da wandte sie sich an den Kammerherrn und klagte ihm ihr Leid. Der fand nun aber Gefallen an ihr und erwiderte ihr: „Ich will nicht, dass der Glanz Deines Antlitzes verdunkelt werde; nicht ziemt ein solcher Streit für Dich. Empfange lieber die doppelte Summe von mir für Liebe im Vertrauen." Da sprach Ǵamîla: „Schmach ist für eine edle Frau, in schlimmen Verdacht zu gerathen" und wandte sich ab. Nun ging sie zu dem Obersten der Leibwache und brachte ihre Klage an; aber auch er wurde von ihrer Schönheit bestrickt und erwiderte ihr: „Deine Klage gegen jenen frommen Mann kann nur auf Grund zweier gültiger Zeugen zu Deinen Gunsten entschieden werden; ich will Dir aber die streitige Summe geben, wenn du mir insgeheim eine Zusammenkunft gewährst". Ǵamîla verliess ihn und ging zum Ḳâḍî. Während sie ihre Klage vorbrachte, nahm sie aber sein Herz ein, so dass er beinahe von Sinnen kam, indem er sie bewunderte

[1]) Verse.

und er sprach: „O Trost meiner Augen, dir kann Niemand widerstehen; gewähre mir eine Zusammenkunft, und alle Schätze der Welt sollen Dein sein". Da lief sie davon.

Nun aber dachte sie auf eine List, um ihr Vermögen zu erhalten. Zuerst schickte sie zu einem Tischler und gab ihm auf, einen Schrank mit drei Abtheilungen zu machen, jede mit einer besonderen Thür. Als er fertig war, schickte sie die Sklavin zu dem Kammerherrn, er solle in der Dämmerung zu ihr kommen, sodann zu dem Obersten der Leibwache, er möge am frühen Morgen bei ihr erscheinen, darauf zum Ḳâḍî, dass sie ihn mehrere Stunden nach Sonnenaufgang erwarte, und endlich zu dem frommen Manne, er solle Mittag kommen. Der Kammerherr kam an; sie ging ihm entgegen, aber kaum hatte sie begonnen, mit ihm zu sprechen, als die Sklavin kam und meldete: „Der Oberste der Leibwache ist draussen". Da sagte Ǵamîla zu dem Kämmerer: „Kein anderer Versteck ist hier im Hause als dieser Schrank; also tritt da hinein!" Als er hineingegangen war, verschloss sie die Thür. Nun kam also der Oberst der Leibwache. Ǵamîla ging ihm freundlich entgegen und plauderte mit ihm eine Zeit lang. Aber da kam die Sklavin wieder und meldete: „Der Ḳâḍî steht vor der Thüre". Da rief der Oberste erschrocken aus: „Wo soll ich mich verbergen?" Ǵamîla aber zeigte ihm den Schrank, er versteckte sich in einer Abtheilung und sie schloss die Thür ab. — Als nun der Ḳâḍî eingetreten war, sprach sie: „Willkommen" und begrüsste ihn mit freundlichem Lächeln. Sie sprach eine Zeitlang mit ihm, da erschien wieder die Sklavin und meldete: „Der fromme Mann steht draussen". Da sagte der Ḳâḍî: „Könntest Du den nicht abweisen?" Sie aber erwiderte: „Es ist unmöglich". Da fragte er: „Und was fange ich nun an?" Da zeigte sie ihm den Schrank und sagte: „Ich werde Dich in diesem Schranke verstecken. Dann höre auf das, was er sagen wird und Du kannst dann Rechtens über meine Klage entscheiden". Er willigte

ein und ging in den Schrank. Nun kam der fromme Mann. Ǵamîla begrüsste ihn mit den Worten: „Willkommen o seltener Besuch; was führt Dich zu mir?“ Er erwiderte: „Die Sehnsucht nach Deinem Antlitze und das Verlangen, Dich zu sprechen“. Da sagte sie: „Wie ist es aber mit den tausend Denaren? Willst Du jetzt schwören, dass Du sie mir zurückgeben wirst, dann will ich mich Dir ergeben“. Da rief der fromme Mann: „Ich schwöre bei Allah, Ǵamîla hat von mir tausend Denare zu fordern, die ihr Gatte mir übergeben hat“. Als Ǵamîla dies hörte, rief sie ihre Dienerin und eilte zum Könige. Da brachte sie ihre Klage an. Der König sandte nach dem Minister, nach dem Obersten der Leibwache, nach dem Ḳâḍî, aber keiner von ihnen war zu finden. Da sass der König selbst zu Gerichte und als er sie nach ihren Beweismitteln fragte, erwiderte sie: „Bei mir steht ein Schrank, der wird für mich Zeugniss ablegen“. Der König lachte und sagte: „Bei Deiner Schönheit ist auch das wohl möglich“. Darauf liess er einen Wagen kommen, befahl den Schrank auf ihn zu laden und in den Palast zu bringen. Als er angekommen war, stand sie auf, schlug mit der Hand auf ihn und sprach: „Bezeuge jetzt, Schrank, in Wahrheit, was Du gehört hast; wenn Du es aber nicht thust, so schwöre ich bei Allah, Dich dem Feuer zu übergeben.“ Sogleich kamen drei Stimmen aus dem Schranke und bezeugten, dass der fromme Mann eingestanden habe, Ǵamîla tausend Denare zu schulden. Der König staunte, aber Ǵamîla sprach: „Im ganzen Lande fand ich Niemanden, der die Wahrheit mehr liebte als diese drei Männer, und so habe ich sie mir zu Zeugen genommen gegen meinen Schuldner“. Dann öffnete sie den Schrank, liess die drei heraus, und als der König weiter fragte, erzählte sie die ganze Geschichte und erhielt so ihr Geld von dem frommen Manne.“

Als Ibn Ḳirrijja geendet hatte, sprach Ḥaǵǵâǵ: „Allah belohne sie; die hat es fein angestellt, ihr Recht zu erhalten.“

Der hier mitgetheilten Erzählung nächst verwandt ist eine kürzlich von Lidzbarski herausgegebene und übersetzte Fellîḥî Geschichte.[1]

Eine Frau übergiebt dreihundert Goldstücke, die ihr auf einer Pilgerfahrt begriffener Mann ihr zurückgelassen hat, auf Treu und Glauben einem Juden, damit er mit dem Gelde Geschäfte mache und sie am Gewinne betheilige. Als sie es später braucht und zurückfordert, leugnet der Jude, etwas empfangen zu haben. Sie geht zum Ḳâḍî; der aber erklärt sich ausser Stande, etwas für sie zu thun, da sie weder Zeugen hat noch etwas Schriftliches vorweisen kann. Dann aber verspricht er ihr, den Juden zu züchtigen und ihm das Geld abzunehmen, wenn sie ihm ihre Gunst schenke. — Von ihm geht sie nun zum Mufti, erhält aber hier denselben Bescheid; auch bei dem dritten Würdenträger, dem Nakîb, muss sie dasselbe erfahren. Darauf sucht sie nochmals den Juden auf und er stellt das gleiche Verlangen an sie. Sie bestimmt ihm eine Stunde; dann lässt sie einen Kasten mit drei Abtheilungen und drei Thüren machen, sucht darauf nochmals die drei Würdenträger auf und als sie ihr ihre Hülfe widerum nur unter derselben Bedingung versprechen, bestellt sie diese Schurken ebenfalls zu sich.

Das Weitere verläuft fast ganz wie in der arabischen Erzählung.

Der Letzte ist der Jude. Dieser muss vor dem Kasten laut schwören, ihr dreihundert Goldstücke zu schulden. Kaum hat er ausgesprochen so läuft sie zum Pascha, um ihre Klage anzubringen. Als er sie nach ihren Zeugen fragt, erwiedert sie: „Meine Zeugen sind — *ein Kasten.*“ Er wird geholt, die drei Würdenträger geköpft, ebenso der Jude; dessen Vermögen erhält die kluge und tugendhafte Frau.

Die — directe oder indirecte — Abkunft dieser mo-

[1]) Die neuaramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II. (Berlin 1895) S. 188 ff.

dernen Erzählung aus der arabischen ist fast sicher. Der neuere Erzähler hat Einiges im Détail geändert — für ihn ist, da er unter türkischer Herrschaft lebt, der Pascha die höchste erreichbare Autorität; auch die Manier, wie der Ḳâḍî der Frau auch ohne gültigen Rechtstitel zu ihrem Rechte verhelfen will, entspricht türkischen Gepflogenheiten — aber charakteristische Kennzeichen der genauesten Verwandschaft sind der Kasten mit den drei Thüren, der Schwur vor dem Kasten und der Kasten als Zeuge. — Die litterarischen Verhältnisse sprechen ebenfalls für Abkunft aus dem Arabischen.

Verwandschaft mit unserer Geschichte zeigt ferner eine Erzählung in 1001 Nacht, in der die Bearbeitung eine unmoralische Wendung genommen hat. Sie handelt von einer Frau, die ihrem abwesenden Gatten die Treue bricht und darauf „den Richter, den Polizeimeister, den Minister und zuletzt den König durch Buhlerkünste an sich lockt, dann einen jeden von ihnen, wenn der folgende zum Stelldichein bei ihr ankommt, in eine der vier übereinander befindlichen Abtheilungen eines besonders dazu gezimmerten Holzkastens und endlich den Meister Zimmermann selbst in die fünfte oberste einsperrt, darauf ihren Liebhaber — angeblich ihren Bruder — durch ein dem Polizeimeister vorher abgeschwatztes Handbillet aus dem Gefängniss befreit und mit ihm entflieht, während die fünf Herrn leiblich und geistig hart bedrängt in ihren Kerkern zurückbleiben, sich endlich wechselseitig erkennen und verständigen, aber erst am dritten Tage durch die Nachbarn erlöst werden“.[1])

Hier könnte vielleicht auch die Grundidee aus Ǵâḥiẓ stammen, zumal sich auch sonst Berührungen zwischen ihm und 1001 Nacht finden.[2]) Nur hat eben unser Erzähler

[1]) So die Inhaltsangabe von Fleischer in Habichts Ausgabe der 1001 Nacht Bd. XII. p. 7. Es ist die Erzählung des sechsten Vezirs in der Calcuttaer Ausgabe Bd. III. 173.

[2]) Die kleine Erzählung von Ibrâhîm ibn al Mahdî 1001 N. (Calc.) Bd. III. 455 hat auch schon Ǵâḥiẓ.

seinem Übermuthe in einer Art die Zügel schiessen lassen, die einen alten fabliau-Dichter hätte neidisch machen können. Denn dass der Meister Zimmermann zum Lohne für seine Arbeit in den von ihm gefertigten Kasten spazieren muss, sieht ganz darnach aus, als hätte hier Jemand die ältere Geschichte, die nur von drei Häftlingen weiss, übertrumpfen wollen. Zuletzt mag noch eine Contamination mit anderen Erzählungen von bestraften Ehebrechern, dergleichen v. d. Hagen ausführlicher behandelt, eingetreten sein.

Dagegen liegt eine andere von Bédier u. v. d. Hagen [1]) bereits angezogene Geschichte in 1001 Nacht, in der der Mann seiner Frau den Rath giebt, ihre Bewunderer zu sich zu bestellen, ihnen Geschenke abzunehmen, und sich dann selbst an ihnen rächt, doch wie Bédier richtig erkannt, schon zu weit ab. Hier fehlt auch der Kasten mit den drei Abtheilungen.[2]) —

Mehr Verwandschaft mit Ǵâḥiẓ zeigt nun aber wieder die indische Geschichte.

Die schöne Upakośá, deren Gatte abwesend ist, wird auf dem Heimwege vom Bade von drei hohen Beamten nacheinander angesprochen und bewilligt jedem von ihnen eine Zusammenkunft. Darauf will sie von einem Kaufmann, bei dem ihr Gatte Geld deponiert hat, eine Summe erheben, um sie den Brahmanen zu verehren[3]) und verspricht auch diesem ihre Gunst, als er nur um diesen Preis sich zur Wiedererstattung bereit erklärt. Jeder der drei Besucher wird unter dem Vorwande eines Bades in ein dunkles Zimmer geführt, dort mit russigen Lappen gerieben und da immer während dieser Zeit ein neuer Beamter erscheint in einer Kiste verborgen. Als zuletzt der

---

[1]) a. a. O.

[2]) Das Gleiche gilt auch von der tunisischen Geschichte „von der guten Frau" (Stumme, Tunisische Märchen S. 81 ff.)

[3]) „In der Absicht sich die Götter günstig zu stimmen" Amalfi Zeitschr. des Ver. für Volkskunde V. S. 74 l. 26.

Kaufmann kommt, muss er ihr zunächst, so dass die Insassen der Kiste es hören, versprechen, dass er ihr das Geld zurückgeben werde; er wird dann ebenfalls in das dunkle Zimmer geführt, bis zum Morgen hingehalten und sodann aus dem Hause getrieben. Upakosa aber geht zum Könige, um über den Kaufmann Klage zu führen, der ihr das Geld vorenthält. Der Kaufmann wird geholt und leugnet. Als der König nun nach den Zeugen fragt, beruft sich Upakośá auf die Hausgötter, die in einer Kiste liegen. Die Kiste wird geholt und Upakośá fordert die Hausgötter auf die Wahrheit zu verkünden; wenn sie es nicht thäten, so würde sie die Kiste verbrennen oder die Riegel in der Gesellschaft lösen. Darauf rufen die in der Kiste: „Ja, es ist wahr; vor uns als Zeugen hat er die Schuld anerkannt". Der Kaufmann gesteht nun seine Schuld. Der König aber will nun auch die Kiste geöffnet haben und erkennt in den Heraussteigenden mit Mühe seine eingerussten Beamten. Alle lachen und Upakośá erzählt, wie Alles zugegangen. Die vier werden ihrer Güter beraubt und aus dem Lande gewiesen.

Hier treffen wir wieder die drei Leute in einer Kiste und die Kiste als Zeuge. Daneben aber weist diese Geschichte doch erhebliche Abweichungen von der arabischen auf. Bei Ǵâḥiẓ kommt alles darauf an zu zeigen, wie eine ehrbare kluge Frau zu ihrem Rechte durch List gelangt, nachdem die Rechtshüter ihr die Hilfe verweigert haben. Der springende Punkt ist, dass der Schuldner vor dem Ḳâḍi zum Eingeständniss seiner Schuld gebracht wird. Die spätere Entlarvung der Verbrecher ist hier ziemlich nebensächlich und soll nur dem Gerechtigkeitsgefühl des Hörers Genüge leisten. Ganz anders die indische Erzählung; sie könnte den Titel: „Die bestraften Ehebrecher" führen. Die Einführung des Kaufmanns und seiner Schuld erscheint hier durchaus nebensächlich und soll nur den Übergang zum Besuche des Königs und der darauf folgenden Scene bilden. Dazu stimmt nun auch das possenhafte Element

der Erzählung, die berussten Gesichter. Mit Recht heisst es in der indischen Geschichte am Schlusse: „Alle fingen nun an laut zu lachen".

Sind demnach die beiden Erzählungen doch recht wesentlich verschieden, so wird es schwer sein, sie unmittelbar mit einander zu combinieren. Nur auf einem Umwege wird es vielleicht möglich sein.

In der That nämlich spricht Manches dafür, dass die arabische Erzählung kein einheimisches Product ist. Zunächst sind echte arabische Erzählungen dieser Art mit so starken Verwickelungen aus alter Zeit sonst kaum bekannt. Ferner sind die Namen des Mannes und der Frau so schemenhaft — 'Amr und 'Âmir sind ungemein üblich, Ǵamîla heisst die „Schöne" — dass sie bei der Bearbeitung eines fremden Originals sich am Ehesten erklären lassen. Endlich ist im höchsten Grade der Wagen auffällig, der in der Erzählung vorkommt. Das ist ein in jenen Gegenden so wenig gebrauchtes Transportmittel, dass ein arabischer Erzähler kaum selbständig darauf gekommen wäre, ihn einzuführen. Daher darf man aus alledem doch schliessen, dass die arabische Geschichte fremden Ursprungs ist. Ist dem aber so, so liegt es am Nächsten anzunehmen, dass sie durch persische Vermittelung aus Indien gekommen ist. Denkbar wäre wohl, dass sie ursprünglich in den Rahmen des Sindbadkreises gehört, in dem ja auch Erzählungen von der List guter Frauen Platz gefunden haben. Vielleicht wird diese Vermuthung dadurch ein wenig unterstützt, dass Ǵâḥiẓ grade in dem Buche, dem unsere Geschichte entnommen ist, eine andere Erzählung dieses Kreises in persischer Modernisierung aufnimmt.[1]) — Unsere arabische Geschichte wäre dann der älteste und treueste Repräsentant des indischen Originals, während bei Somadeva schon eine Contamination mit ähnlichen possenhaften Erzählungen vorläge. —

[1]) Vgl. Nöldeke Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. Bd. 33 S. 523.

Vielleicht wird jenes indische Original noch einmal bekannt. Wir müssen uns bescheiden, hier allerlei alte und moderne Orientalen vorgeführt zu haben, die, auf sündhaftem Wege gefangen, ihre böse Lust zu büssen hatten, wie „die drî münche von Kolmaere“.

IV.

Brahmanen und Çūdras.

Von

Alfred Hillebrandt,

Breslau.

Die Stellung, welche die Çūdra's in der Gesetzgebung der Brahmanen einnehmen, macht sie, wie bekannt, zu dienenden der oberen Klassen. Manu schreibt ihnen vor, diesen Ständen treuen Gehorsam zu leisten (1, 91), der erste Teil des Çūdranamens soll Verachtung, der zweite Unterthänigkeit ausdrücken (2, 31. 32). Reichthum soll ein Çūdra nicht ansammeln, denn das würde die Brahmanen bedrängen (10, 129). Hat ein Çūdra Vermögen, so darf der Brahmane es ihm ruhig abnehmen; denn jener hat nichts eigenes und sein Herr kann seinen Besitz nehmen (8, 417). Wenn ein Mann von einer niederen Kaste ein Mitglied einer höheren schlägt, so soll das Glied, womit er schlägt, abgehauen werden. Erhebt er Hand oder Stock, so soll seine Hand abgeschlagen werden, wenn er im Zorn mit dem Fuss stösst, dann sein Fuss u. s. w. Das Verhältnis der einzelnen Kasten ist schon von Weber (IStud. X, 1 ff.), Muir (OST I), in neuerer Zeit von E. W. Hopkins (the mutual relations of the four castes according to the Mānavadharmaçāstram Leipzig 1881) sehr ausführlich behandelt worden. p. 102 fasst dieser seine Ergebnisse dahin zusammen: the Çūdra, once born, is to be regarded in two lights — the one as general representative of his caste —, where he is the abject slave of

the twice born, whose touch is unholy, in whose presence the Br. may not remain, contact with whom is as polluting as with the lowest wretches and outcasts — on the other hand, as the settled servant of one master in whose house he is perhaps born, where his position is by no means so ignoble, though the fact of his slavery and lowness can not be done away with . . . As a servant his position is not in many respects different from the, indeed, not comfortable, because dependent and servile, yet still endurable, and not very severe position, of an American house-slave prior to 1860. It is true that the Çūdra has no mercy to expect on insulting his betters and torture and death may be the consequence, but so long as he retain a respectful demeanour toward the upper castes he is tolerably secure from danger . . . . As a matter of principle he can have himself no property, as all belongs to his master, but practically he is a householder and receives a support suited to his need . . .

Von den Çūdra's sind nicht ganz zu trennen die noch tiefer stehenden Mischkasten wie Cāṇḍāla's u. a., deren Namen zum grossen Theil (wie Çūdra) Eigennamen sind und Völker bezeichnen, die unter die Botmässigkeit des brahmanisch geordneten Staates gerathen sind [1]).

Man wird den richtigen Massstab für diese Gesetzgebung in Indien erst gewinnen, wenn man sie nicht als Ergebnis hierarchischer Gelüste des Brahmanismus,

[1]) Diese einzelnen Mischkasten teilten sich in verschiedene Berufe. Sūta's hatten Wagen und Pferde unter sich, Ambaṣṭha's übten die Heilkunst, Vaidehaka's Frauenbewachung, Niṣāda's Fischerei, Āyogava's Zimmerarbeit u. s. w. (Manu 10, 48). Es ist als kulturgeschichtliche Analogie nicht uninteressant, dass auch den Römern verschiedene Stämme die verschiedenen Arbeiten lieferten, die Gallier Pferdeknechte, die Donaugegenden Schafhirten, Sänftenträger wählte man aus den Cappadociern, Syrern etc., Vorreiter und Boten aus Numidern und Mazaken, Badediener aus Aethiopen etc. Marquardt, Privatleben der Römer I, 166.

sondern als die Consequenz der Einwanderung und Eroberungen der arischen Stämme überhaupt ansieht. Je mehr wir uns mit dem Brahmanismus befassen, desto mehr erscheint unter der starren Oberfläche das Bild ursprünglicher Mannigfaltigkeit. Wie er im Recht und Ritual (Mitth. Schles. Ges. f. Volksk. Heft 1, 4) der Bewahrer und Ueberlieferer alter Bräuche gewesen ist, die in die arische oder eine ethnologische Periode gehören, so hat er, in der Regelung des Verhältnisses der unteren zu den oberen eingewanderten Klassen in der Hauptsache nur historisch gewordene Verhältnisse stabilisirt; denn die Behandlung der Çûdra's in Indien hat ihre Parallele in der Stellung der Sklaven in der Alten Welt und darin zeigt sich, dass in dem brahmanischen Gesetz hier nicht Entfaltung priesterlicher Gelüste, sondern nur altes Herrenrecht, das in ähnlicher Weise auch anderwärts sich herausgebildet hat, enthalten ist. So viel ich weiss, sind diese analogen Verhältnisse antiker Völker, die zu einer richtigeren Beurteilung des Brahmanismus dienen, zum Vergleich noch nicht herangezogen worden. Die „härtere Knechtschaft" des deutschen Rechtes, wie sie zur ältesten und heidnischen Zeit galt, ehe die Hörigkeit durch Christentum und Sitte gemildert ward, gehört dahin. Grimm, Deutche Rechtsalterthümer [2] 342 ff., E 1. heisst es z. B. „Die Knechte sind Sachen, dem Herrn eigenthümlich zugehörig, keine Personen, er darf sie wie Thiere behandeln . . ." 2. kein Wergeld, keine Composition steht auf ihnen; sie werden gleich dem Vieh geschätzt und ihr Herr hat es mit dem zu thun, der sie ihm tödtet oder beschädigt. Ihre Verwandte haben nichts zu fordern . . . . 4. Der Herr ist befugt, den Knecht zu schlagen, zu binden, zu tödten. (Späterhin, bemerkt Grimm, wurden kirchliche und weltliche Strafen verhängt für jede absichtliche Tödtung eines schuldlosen oder unschuldigen Knechtes) . . 5. Der Knecht darf sich nicht von dem Grund und Boden entfernen, den ihm der Herr gewiesen hat . . . p. 349 F 1. Die Knechte sind von Gericht

und Volksversammlung ausgeschlossen . . . 2. sie werden auf andere Weise gestraft als die freien . . . 3. sie sind keines echten Eigenthums fähig; strenggenommen gar keiner Habschaft, was sie verdienen gehört mit ihnen dem Herrn, folglich auch keiner Erbrechte. Doch ist kaum je in Deutschland so harte Sklaverei gewesen, allen Knechten, die der Herr selbst behielt und die im Lande wohnten, wurden Vermögensrechte zugestanden . . .“ Die Frage, ob der Sklave Eigentum haben darf, wird wie im Princip im deutschen und indischen, so auch im römischen Recht zu seinen Ungunsten entschieden: „was die rechtliche Stellung anlangt, können die Sklaven der Gemeinde so wenig Vermögen haben wie die der Privaten, wie denn gerade in Beziehung auf die Gemeinde vorzugsweise von dem Satze Gebrauch gemacht ward, dass aller Erwerb des Sklaven von Rechts wegen an den Herrn fällt (Mommsen, Röm. Staatsrecht I[3] 322). Vor dem Gesetze ist der Sklave völlig rechtlos, er ist eine Sache, über welche dem Herren allein die Verfügung zusteht (Marquardt, Privatleben der Römer I, S. 175). Strenger noch als in Indien, wo Manu auch dem Çûdra als Zeuge aufzutreten gestattet (8. 62. 63), verbietet das griechische Gesetz dem Sklaven Rechtsgeschäfte abzuschliessen oder Zeugnis abzulegen (K. F. Hermann, Lehrbuch der Antiquitäten II[4] ed. Thalheim p. 22). „In Griechenland erscheint die Sklaverei meist als Folge kriegerischer Eroberung eines Gebietes durch einen fremden Stamm oder, ohne dauernde Unterwerfung einer ganzen Bevölkerung, der Kriegsgefangenschaft Einzelner . . .“ (Grünberg, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften s. v. Unfreiheit p. 326); und in jener Beziehung kann man ungefähr die spartanischen Perioiken und Heloten, die Mnoiten der kretischen Staaten mit den noch günstiger gestellten Çûdra's der Inder wohl vergleichen.

Diese Fragen, welche, wie mir scheint, einen wichtigen nstand der vergleichenden Rechtsgeschichte bilden, zu verfolgen, liegt ausserhalb des Zweckes vor-

stehender Bemerkungen. Sie beabsichtigen nur zu zeigen, dass der Brahmanismus auch in diesem Punkte nicht der Schöpfer, sondern nur der Fortsetzer und Bewahrer historisch gewordener Verhältnisse ist und der Massstab, mit dem er gemessen werden will, nicht aus dem Buddhismus oder Christentum, sondern aus den Anschauungen der antiken Welt zu holen ist, die er an Härte nicht übertroffen hat.

V.

Die Amlethsage auf Island.

Von

Otto L. Jiriczek,
Breslau.

In demselben Jahrhundert, aus dessen Beginn der älteste uns bekannte Druck von „*The Tragicall Historie of Hamlet Prince of Denmarke, By William Shakespeare*“ stammt, wurde von einem unbekannten Manne im höchsten Norden Europas eine „Geschichte von Ambulo oder Amlodi dem Thörichten“ niedergeschrieben, die den altjütischen Sagenhelden zum Abkömmling eines fabelhaften spanischen Herrscherhauses macht, den Schauplatz seiner Thaten und Erlebnisse in ferne und phantastische Länder verlegt und das Interesse an seiner Lebensgeschichte durch Einflechtung von Abenteuern mit Zwergen, Riesen, Hexen, Räubern, Sarazenen und skythischen Heiden zu erhöhen sucht. Vom ästhetischen Standpunkte betrachtet ist dieses wüste Produkt verwilderter Phantastik, das vermutlich einige Jahrzehnte, nachdem der alte Sagenstoff auf englischem Boden seine höchste künstlerische Ausgestaltung erhalten hatte, schriftlich fixiert wurde, nur ein anachronistisches Curiosum. Anders wird die Wertschätzung ausfallen, wenn diese Erzählung nach ihrer Stellung in der Geschichte traditioneller Volkssagen bewertet wird; der Umstand, dass diese isländische Saga des 17. Jahrhunderts das einzige Dokument ausser der Darstellung des Saxo Grammaticus im 12. Jahrhundert[1]) ist, das uns die Sage von Amleth vollständig und ausführlich überliefert, sichert ihr ein hohes

---

[1]) Direkt aus Saxo abgeleitete Darstellungen wie die der dänischen Reimchronik von 1495 kommen hier nicht in Betracht.

Interesse des Sagenforschers, mag nun die nähere Untersuchung ihre Unabhängigkeit von Saxo erweisen oder ihre Selbständigkeit auf die Umformungen und Bereicherungen des aus Saxo direkt oder indirekt geflossenen Stoffes beschränken.

Die Ambalessaga (AS) ist, wie die meisten der blos in jungen Papierhandschriften erhaltenen Sagas, noch nicht herausgegeben worden. P. E. Müller (*Critisk Undersögelse af Danmarks og Norges Sagnhistorie, Kjöbenhavn* 1823, S. 42) erwähnt sie nur, um sie als „romantisierte Bearbeitung des Saxo" beiseite zu schieben, ein Urteil das in den *Notæ uberiores* S. 132 wiederholt wird. Anderseits glaubt F. Detter (Zeitschrift für deutsches Alterthum XXXVI S. 22) die Unabhängigkeit der AS von Saxo konstatieren zu können, während Axel Olrik (*Sakses Oldhistorie, Kbhavn* 1894 S. 158) Müllers Ansicht festhält und sowohl Fred. York Powell als Oliver Elton (*The first nine books of the danish history of Saxo Gramaticus* London 1894, S. 404 Anm. 2 bezw. S. 405) dieser Ansicht Detters widersprechen. Es muss daher im Interesse der Sagenforschung liegen, in Ermangelung einer Ausgabe einen so ausführlichen Auszug zu erhalten, dass die Bildung eines selbständigen Urteils auch ohne Einsicht in die Handschriften ermöglicht wird. Diese Form der Mitteilung empfahl sich auch darum, weil das Interesse am Stoffe weit über die engsten Fachkreise hinausreicht und die Sage ihrem Kerne und noch mehr ihren allmählig assimilirten Nebenelementen nach, die Axel Olrik (Ztschr. d. Vereins für Volkskunde II. S. 119ff. und a. a. O.) als direkte Märchen erwiesen hat, so recht in das Gebiet der Volkskunde fällt; dem Bedürfnis der zahlreichen internationalen Arbeiter auf diesem Gebiete aber entspricht ein genügender deutscher Auszug weit mehr als eine Ausgabe des isländischen Textes.[1]) In der ausführlichen Mitteilung dieses literari-

[1]) Uebrigens wird eine solche, wie ich nach Beendigung meiner Arbeit aus einer Ankündigung des Verlags von D. Nutt in London er-

schen Stadiums der Sage und seiner Besprechung findet dieser Aufsatz seinen Zweck und seine Begrenzung; ein Eingehen auf die Entstehung der alten Amlethsage ist ausgeschlossen.

Die Ambalessaga[1]) ist uns in drei isländischen Papier-Handschriften des 17. Jahrhunderts erhalten, Cod. AM. 521, a, b, c, 4°, hier durch α, β, γ bezeichnet.[2])

sehe, von englischer Seite geplant; in Kopenhagen weiss man davon an zuständiger Stelle allerdings bis jetzt (Juli 95) noch nichts. Dass weder die erfreuliche Aussicht noch die künftige Thatsache einer Ausgabe diesem Aufsatze seine Daseinsberechtigung entzieht, liegt in der Natur seines oben angedeuteten Zweckes. — Nebenbei bemerkt, ist in Reykjavik 1886 ein Buch, *„Sagan af Ambales konungi"*, vermuthlich unsere Ambalessaga, gedruckt worden, das mir nicht zugänglich war. Wie die meisten dieser isländischen Drucke, die nur dem Unterhaltungszwecke dienen, dürfte auch dieser nach einer wertlosen jungen Handschrift, die der Drucker auf Island irgendwo auftrieb, vorgenommen worden, also für wissenschaftliche Zwecke wertlos sein.

[1]) *Saga af Amloda edur Ambales* (α aus *Ambalas* corrigirt) α β. *Hier biriar sogu af Ambulo edur Amloda enum heymska* γ.

[2]) Wie ich gütiger Mitteilung Dr. Kålunds in Kopenhagen entnehme, sind andere Handschriften nicht bekannt. An dieser Stelle sei mir gestattet, Herrn Bibl. Dr. Kålund und der Arnamagnäanischen Bibliotheksdirektion meinen besten Dank für die Uebersendung dieser Handschriften nach Breslau auszudrücken. Gleicher Dank sei der Leitung der Isländischen Litteraturgesellschaft in Kopenhagen für die leihweise Ueberlassung ihres Exemplares der Ambalesrímur ausgesprochen, ebenso Herrn Docent Dr. Finnur Jónsson, der dieselbe freundlichst vermittelte und mir ausserdem seine Beihilfe in der Deutung der Rätselantworten Amlodis in unserer Saga zu teil werden liess. — Die Amlóđasaga cod. AM 521 d ist eine direkte Uebersetzung aus Saxo-Vedel (s. Z. f. D. A. XXXVI, 18 f), kommt also für die AS nicht direkt in Betracht. Es existieren auch Ambalesrimur, die ich nur nach dem obenerwähnten Exemplare kennen zu lernen Gelegenheit hatte; sie gehen auf dieselbe Recension wie AS zurück, und zwar, nach einigen Stellen zu schliessen (z. B. Semericandis statt Mesia), vielleicht auf γ [allerdings stehen manche Angaben wieder näher zu α β, so Amlóđi als der Bezwinger Balands (γ: Drafnar), was vielleicht auf Einsicht in mehrere Hss. deutet]; ob gerade γ oder eine andere, γ nahe verwandte Handschrift ihre Vorlage bildete, mag dahin gestellt bleiben und fällt der Untersuchung eines künftigen Herausgebers der Rimur anheim; für die

Von diesen ist α die jüngste, gegen Schluss des Jhs. geschrieben, und stimmt bis auf Kleinigkeiten genau mit β, von der sie direkt abgeschrieben ist, wie verschiedene Fehllesungen beweisen,[1] die nur durch β als Vorlage erklärlich sind. In Betracht kommen also nur β und γ, die von einander in mehreren Beziehungen abweichen. Diese Abweichungen sind 1. stilistisch formeller Art: Der Wortlaut des Textes ist in γ fast durchweg mehr oder minder ein anderer als in β, ohne doch mit Ausnahme der gleich zu besprechenden Abweichungen dem Sinne nach verschieden zu sein, ein Verhältnis also, das der Erzählung ein und desselben Märchens von zwei verschiedenen Individuen ähnelt, im Übrigen aber bei der bekannten stilistischen Freiheit isländischer (namentlich junger) Handschriften an sich nicht zur Annahme zweimaliger unabhängiger Aufzeichnung einer Tradition berechtigt. 2. Die Kapiteleinteilung weicht ab. 3. Verschiedene Namengebung: die Gattin Donreks ist in β unbenannt, γ: Selina; der Bruder Amlodis heisst β Sigvard, γ Sigurd; der byzantinische Herrscher wird β Chrisolitus, γ daneben auch Catalichtus genannt, der Anführer der Sarazenen in β Bastinus, in γ Bajasetes oder Bastianus; die Tochter Tamerlaus' heisst in β Mesia, in γ Semericandis; noch häufiger sind Abweichungen in der Form derselben Namen. — 4. Ab-

Kenntnis der Sage bringen sie nichts neues bei. — Endlich sei hier noch erwähnt, dass dem cod. A. M. 521 c ein kurzer handschriftlicher Auszug aus AS auf 4 Blättern beiliegt, nach Randvermerk cca 1870 von Steingrimur Thorsteinsson nach γ verfasst, sehr summarisch und nicht ohne kleine Fehler; einen derselben (Leta als Tochter Balands) habe ich leider seinerzeit, mehr vertrauend auf den Auszug als auf meine im Drange der Zeit cursorische Lektüre der drei Hss. meinen von Detter a. a. O. verwerteten brieflichen Notizen einverleibt.

[1]) So gleich in den ersten Zeilen *Hysana* für *Hyspania*, weil β *hysana* mit fast ganz erloschenem *i* über *n* hat; *Ergeirmanus* s. S. 62, Anm.; cap. V. *Metululus* β macht α getreulich mit und corrigirt nachträglich; in Fällen, wo die Abbreviatur von Tamerlaus in β auch Tamuslaus verlesen werden kann, hat α fast immer falsch aufgelöst und ähnl. mehr.

weichende, bezw. zusätzliche Angaben in Nebenumständen: so erwähnt nur γ, dass Báland nach seinem Vatersvater, Sigvard nach dem Erzieher des Königs benannt sei; der Zug gegen die Burg Anga wird in γ auf den Rat Malpriants unternommen; dagegen fehlt die Erwähnung des Goldringes Calitors bei dem Betruge Bálands durch Valianus in γ; der erste Trinkspruch Amlóđis fehlt in γ; IV 2 nimmt Amlóđi den Báland gefangen (β), in γ thut dies Drafnar u. ähnl. mehr. 5. Abweichende Anordnung der Erzählungsreihe: so I 3 c: Faustinus versucht dreimal Amba zu vergewaltigen, es mislingt jedes mal, er befragt Gamaliel und steht auf seinen Rat davon endgiltig ab β; in γ: erst Mislingen, dann Rat Gamaliels, darauf noch dreimaliger Versuch und dann erst Verzicht. — II 3 (Schluss) trennt γ die Bemerkungen des Königs, dass Amlóđis Narrheit nicht ohne Verstand sei, und dass Narren oft am weisesten reden, die er in β nach dem Eintritt des von Amlóđi dunkel prophezeiten Sturmes spricht, von einander und giebt die erste als Antwort auf den Bericht der Hirten, dann erst wird der Eintritt des Sturmes erzählt und die zweite Bemerkung angefügt. — Die Erzählung des Tellus von seinem Aufenthalt bei Isodd, ebenso der Tod der Riesin, Amlóđis Freundin, werden in γ an anderen Stellen eingeschaltet als in β und ähnl. mehr. — Eine vollständige Aufzählung ist hier zwecklos, da der Text des Auszuges alle nennenswerten Varianten enthält; dagegen ist hier der Ort, zu untersuchen, ob sich aus den Abweichungen ein Vorzug der einen Fassung vor der anderen ergiebt. Stellen, an denen die Darstellung von γ unbedingt Vorzug verdient, sind folgende: I 3 a wird berichtet, dass Tamerlaus die Tochter des verstorbenen Königs Artabanus bei einem Kriegszuge gegen Fenediborg erbeutet; γ sagt nun, ihr Vater sei dort König gewesen, β jedoch „über Syrland", bleibt aber damit die Erklärung schuldig, wie dann seine Tochter nach Venedig geraten wäre. — Wenn II 6 die Hilfeleistung Gamaliels bei der

V.

Die Amlethsage auf Island.

Von

Otto L. Jiriczek,

Breslau.

alle seine Vorbereitungen so umsichtig (vgl. das falsche Siegel), dass auch die frühere Vorbereitung eines Briefes dem ganzen Charakter der Erzählung besser entspricht als das improvisierte Schreiben des Briefes während der Mittagsrast am Teiche. — Die Erwähnung des Things (IV 1) steht in γ an unpassender Stelle, ebenso die Erzählung des Tellus, den Aml. wol nicht erst nach Jahren über sein Leben während des Interregnums befragt haben wird, sondern gleich nach seiner Ankunft (wie in β).[1] —

Aus dem Angeführten geht hervor, dass β und γ unabhängig von einander sind und ein Vorzug der einen Fassung vor der anderen nicht besteht, vielmehr bald die eine, bald die andere das bessere bietet. Keinesfalls aber darf man an zwei unabhängige, selbständige Niederschriften aus mündlicher Tradition denken, denn ohne dem Resultat der Untersuchung nach der Quelle des sagenhaften Kernes vorzugreifen, geht doch aus dem Inhalt der Erzählung schon an sich hervor, dass die Composition der Saga das Werk eines bewusst und planmässig arbeitenden Verfassers ist, der einen altsagenhaften Kern (einerlei woher er ihn genommen) im Geschmacke seiner Zeit erweitert und verbrämt hat; beide Hss. bieten daher nur freiere, die Thatsachen der Erzählung kaum tiefer berührende Variationen desselben uns verlorenen Originals, das schwerlich viel älter war als die erhaltenen Hss., denn die Specialisierung

---

[1]) Nur markante und unzweideutige Fälle sind angeführt, zweifelhaftes und unbedeutendes ist übergangen, so z. B. nebensächliche Zahl- und Zeitangaben; die Zeitrechnung in IV 1 ist in γ besser als in β, da das Schiff am Morgen nach der Brandnacht eintrifft, die Frist von 2 Nächten, die β und γ angeben, also auf die Angabe von γ, dass Amlodi am Abend vor dem 8. Jultage aussteigt, besser passt, als die Bestimmung von β am 8. Jultage. Umgekehrt ist das Verhältnis in II 3: von der Räuberbande fallen 12, einen weiteren Räuber schont Amlodi, seinen Bruder und den Rest tötet er in der Höhle. - Als Gesamtzahl gibt β 18 an, γ 14, wobei aber ein Rest, der auch in γ ausdrücklich erwähnt wird, nicht heraus kommen kann. Doch ist derartiges, wie bemerkt, zu nebensächlich.

des Christenglaubens durch den Zusatz „nach den Regeln des Pabstes“ (I 1) war erst nach der Einführung der Reformation angemessen und möglich. Wir werden gewiss nicht irre gehen, wenn wir auch die Abfassung des Originals in das 17. Jhd. (frühestens die letzte Zeit des 16. Jhd.) verlegen.

Ich lasse nun den Auszug folgen, dessen Gliederung in Abschnitte und Unterabteilungen den Zweck hat, die Übersicht zu erleichtern und das Citieren bequemer zu machen, als es nach den untereinander abweichenden Kapiteln der Hss. möglich wäre.[1]) Der Titel entspricht γ. Wo nicht ausdrücklich anders bemerkt, stimmen alle Hss. zu einander.

Die Geschichte von Ambales oder Amlodi dem Thörichten.

I. Die Kindheit Amlodi's.

1. Seine Abstammung. (Kap. I.)

Ein König namens **Donrik**[2]) herscht über Spania, Hispania,[3]) Cimbria („oder Cambria“ α β)[4]) [und Curland γ] und andere Landschaften *(hjerod)* und Burgen bei Spania [und viele andere Länder *(þióðlönd)* und hat viele Unter-

---

[1]) Die verschiedenen Schreibungen derselben Namensform, die im Verlaufe der Sage vorkommen, sind immer beim ersten Auftreten des Namens angegeben; vollständige Aufzählung jeder Verschreibung oder rein ortographischer Varianten ist als zwecklos nicht beabsichtigt worden. Der Held der Sage wird abwechselnd Ambales und Amlodi genannt, im Texte des Auszuges ist der echte Sagenname durchgeführt, um einem willkürlichen Wechsel, der unvermeidbar gewesen wäre, auszuweichen. — Dass Varianten der Hss. in Angaben, welche der Auszug, um ein solcher zu sein, als wesenlos übergeht, z. B. in gleichgiltigen Zahlenangaben über die Stärke feindlicher Heere etc., keine Erwähnung finden, versteht sich von selbst.

[2]) Varr.: *-rek, -ck, -ur.*

[3]) Varr.: *Hisana, Hisania* etc.

[4]) Varr.: *Kimbria, Cimbiria, Cambaria, Cumburia* etc.

könige und Vasallen γ]. Er und sein Land leben christlichen Glaubens und zwar nach den Regeln des Pabstes [in γ an späterer Stelle erwähnt als in α β]. — Seine Gattin, deren Name nicht überliefert ist [*so* α β; Selina γ] ist die Tochter Hauks, des Jarls von Smáland [Königs in Holsetuland γ]. — Er hat mit ihr drei Söhne: Haukr, nach dem Muttervater benannt, Báland [nach dem Vatersvater benannt γ] und Salman.

Nach seinem Tode teilen die Söhne das Reich. Haukr erhält Spania, Báland Hispania und Salman Cimbria. — Haukr lebt nicht lange, denn ein heidnischer König Malpriant [aus Skitia γ; α β erwähnen das erst später] nimmt ihm Thron und Leben und macht das Land heidnisch [wendet es zu den Götzen Macomet, Terugant und anderen α β].

Salman heiratet die Tochter eines Grafen in Frakkland [der Graf herscht über Burgundia in Frakkland dem guten γ], der von den (alten α β) Königsgeschlechtern in Frakkland abstammt und Germanus[1]) heisst; ihr Name ist Amba. Der erste Sohn wird Sigvarðr [Sigurðr γ] [nach dem Erzieher des Königs γ] genannt.

2. Seine Geburt. (Kap. II—III α β, II γ.)

Im Reiche des Königs lebt eine Völva (— *von allen Hss. wird später promiscue 'Norne' gebraucht* —) welche zauberkundig ist und das Schicksal der Kinder voraussagt; sie war menschlichen Ursprungs (nicht von Trollen abstammend α β), und stammte aus Garðariki; da sie gutes mit gutem und böses mit bösem vergalt, war sie sehr geehrt und man zog sie als Hebamme zu allen Geburten herbei.

Als sie hört, dass Amba einen Sohn geboren, ist sie zornig über die Unterlassung einer Einladung und geht zu dem Königshofe. Sie trifft Amba, die mit einem zweiten

[1]) *sá Ergeirmanus hét* α, offenbar fehlerhafte Abschrift aus *sá er geirmanus hét* β [*er hét Germanus* γ].

Kinde schwanger ist, und prophezeit ihr zornig Unheil: dem Könige soll keine Waffe schneiden, wenn er um sein Leben kämpft, er werde Thron und Leben verlieren, ihr erster Sohn schmählich enden, der zweite allen ein Narr scheinen, ihr eigenes Loos aber sich zu Kummer und Elend wenden. Die Königin erschrickt und erzählt das dem Könige; dieser droht zornig, die Völva töten zu lassen. Amba aber rät davon ab, eilt der Norne nach und fordert sie auf, zu bleiben. Sie schlägt es ab, verspricht aber zur Geburtszeit des Kindes zu kommen. So thut sie auch und erfüllt freundlich Hebammendienste bei der Königin. Der König aber weist die Aufforderung, dem neugeborenen Knaben einen Namen zu geben, zurück [weil das Kind dunkelfarbig und hässlich ist, befiehlt er es aus seinem Angesicht zu tragen *γ*] und will von der Norne nichts sehen und hören. — Nach längerem Aufenthalt nimmt die Norne von der Königin zärtlichen Abschied und ist traurig darüber, dass sie ihre Prophezeiung nicht ändern kann — das Unglück *(ógæfa)* und der böse Sinn des Königs mag daran Schuld sein, Ein Herr aber herscht über Alles [so *α β; γ:* nur das Schicksal waltet darüber und Einer bestimmt, der mächtiger ist, als ich], — doch der Knabe werde die Blüte des Geschlechtes werden und solle nach dem Namen der Mutter genannt werden, da er ihr an Charakter ähneln werde. — Amba nennt den Knaben Ambales [Ambolus *γ*]. Er wächst mit seinem Bruder auf, ist aber unschön, obwohl gross, (liegt immer am Herde in der Asche *α β*) und ist störrisch, und man ändert daher seinen Namen und nennt ihn Amlóði.[1]) — So erreicht er

---

[1]) d. h. „Tölpel.“ Über den Gebrauch des Wortes in den nordischen Dialekten s. Detter a. a. O. S. 6 ff., dessen Etymologie ich mich aber nicht anzuschliessen vermag; mit Recht hält Olrik (Sakses Oldhistorie S. 158) daran fest, dass die Rolle, die Amleth in der Sage spielt, dem Namen erst diese Bedeutung gegeben hat, und er aus der Sage in den allgemeinen Gebrauch überging. Ebenso Elton, S. 408.

das Alter von 8 Jahren, — sein Bruder ist da 10 Jahre alt — ohne dass etwas besonderes vorgefallen wäre.

3. Der Einbruch des Verhängnisses. (Cap. IV—XVI *α β*, III—XII *γ*.)

a. Genealogische Exposition. (Cap. IV *α β*, III *γ*.)

Soldan hiess ein heidnischer König von Skitia. Er hatte drei Söhne: Tamerlaus,[1]) Malpriant, der Hauks Reich eroberte, Faustinus;[2]) alle sind streitbar, doch Tamerlaus ist an Aussehen und Charakter seinen grimmen Brüdern [sehr *γ*] ungleich. Tamerlaus als der älteste erbt das Reich. Bei einem Kriegszug gegen Fenediborg erbeutet Tamerlaus eine schöne Jungfrau, die Tochter des Artabanus [Arthibanis *γ*] der dort [*α β* jedoch 'über Syrland'] ehedem König gewesen war [geherscht hatte *α β*]. Nach Verwüstung des Landes zieht das Heer ab, ohne Fenediborg zu erobern. Tamerlaus heiratet die Jungfrau und lässt sie Christin bleiben; er hat mit ihr eine Tochter, (die ebenfalls christlich erzogen wird *α β*), die sehr schön und klug ist.

b. Das Ende Salmans. (Cap. VI—X *α β*, IV—VIII *γ*.)

Faustinus erbittet Heer und Schiffe von seinem Bruder und fährt damit zu Malpriant. Dieser rät ihm Salman anzugreifen, gibt ihm ein ausgezeichnetes Pferd, Styrus, zwei junge Ritter [ausgezeichnete Helden — *kappar* — *γ*] Cimbal und Carvel und viel Kriegsvolk. Faustinus greift nun Cimbria an und kommt zur Burg Mandia [Mondia *γ*], wo Salman residiert; er sendet zwölf Gesandte, deren Vormann Metulus[3]) ist, der im Namen seines Herrn von Salman Abtretung seiner Krone und Frau verlangt. Als der König darüber erzürnt in Drohungen ausbricht, wirft

[1]) in *α* oft auch zu Tamuslaus entstellt.

[2]) *au* nach neuisländischer Aussprache in allen Hss. durch *á* wiedergegeben.

[3]) in *α β* zuerst Metululus verschrieben (*α* corrigiert).

Metulus einen Spiess auf ihn, den Salman jedoch auffängt und auf Metulus zurückschleudert. Die Gesandten werden alle bis auf einen, der entkommt, getötet. Die Leichen werden auf Befehl des Königs an einen Galgen auf der Burgmauer aufgehängt, damit die Feinde ihr Schicksal erblicken. Salman hat drei treue Freunde und Diener, die zwei Brüder Hlies und Victor,[1]) und den von ihm vor allen anderen hoch gehaltenen Gamaliel. Mit ihnen zieht er in den Kampf. Die Sonne wird von den Pfeilschauern fast verfinstert, Raben, Adler und wilde Thiere kommen in Scharen herbei. — Hlies tötet einen Berserk Darius, wird aber von Faustinus getötet. Victor's Ross Lognat wird von einem Riesen Rasi[2]) mit einer Streitaxt getötet; Victor erschlägt ihn, wird aber von Carvel von hinten durchbohrt und von Faustinus vollständig getötet. Gamaliel sagt zum König, das Ende scheine gekommen und sein Benehmen gegen die Norne habe dazu beigetragen, doch Salman erwidert, Gott habe allen den Todestag bestimmt.

Gamaliel stürzt wie ein Löwe, der in eine Heerde Schafe fällt, in die Feinde, misst sich mit Faustinus, wird aber von der Uebermacht bewältigt, auf Faustinus Befehl gebunden und gefangen fortgeführt.

Der König Salman wirft Faustinus aus dem Sattel [in γ nach dem Tode Fabors], und kämpft mit der Streitaxt Rasanaut, doch seine Niederlage ist unabwendbar. Zwei Ritter, Tellus und Fabor,[3]) harren tapfer bei ihm aus; letzterer wird von Cimbal erschlagen, Carvel schlägt dem König Salman den linken Fuss ab. Addomolus[4]) zerschmettert ihm [mit einem Streithammer γ] die rechte Hand, Salman kämpft mit der linken weiter und fällt dann bewusstlos nieder. Als Tellus seinen Fall sieht,

---

[1]) γ schreibt *vygþor* d. i. *víg-þórr,* also volksetymologisch umgedeutet; auch α und β haben *g.*

[2]) α durch Lesefehler constant Rafi.

[3]) Var.: Faber.

[4]) Varr.: d, ll, -mel-, Adonius etc.

schlägt er sich durch die Heiden durch und entkommt. Drei Tage hatte der Kampf gedauert. Salman, der für tot aufgelesen und zur Burg getragen wird, kommt beim Transport zu sich, schlägt einen der Geleitsmänner tot, wird aber bewältigt und auf Befehl des Siegers an dem Galgen des Metulus aufgehängt. Faustinus lässt die beiden Prinzen zu diesem Schauspiele herbeiholen. Der ältere weint und hält sich das Kleid vor, Amlóđi aber lacht [über die Todeszuckungen des Vaters γ]. Sigvard antwortet auf die Frage, wie ihn der Tod des Vaters schmerze, bitterlich, und er wollte ihn rächen, wenn er nur könnte. Er wird ebenfalls gehängt, und Amlóđi lacht über seine Zuckungen und bewirft ihn mit Schmutz; da erklären ihn alle für den grössten Narren und lassen ihn leben (bezw. γ: der König fragt, ob man ihn töten solle, das Gefolge rät ihn als Spassmacher leben zu lassen).

c. Das Schicksal Amba's. (Cap. XI α β, IX γ.)

Gamaliel ist bereit, dem Könige zu dienen, wenn er und das Volk Christen bleiben dürfen. Der König willigt ein; er schätzt Gamaliel sehr hoch und macht ihn zu seinem geheimen Rat.

Nun will der König Amba zur Gemahlin haben und versucht, mit Gewalt sein Ziel zu erreichen, aber wird jedesmal durch unerträgliche Schmerzen daran verhindert. Als er am Morgen dieses seiner Umgebung erzählt, da denken die Einheimischen, die Völva werde dabei ihre Hand im Spiele haben. Dreimal ergeht es dem Könige so, dann fragt er Gamaliel, der rät ihm, von Amba abzulassen und sie in Ehren zu halten. Der König folgt diesem Rate. [in γ: erst die Anfrage bei G., dann die noch dreimal wiederholten vergeblichen Angriffe, erst dann Verzicht.]

d. Unterwerfung Bálands. (Kap. XII—XVI α β, X—XII γ.)

Nach einem Jahre fährt der König zu seinem Bruder

Malpriant und überlässt für die Dauer seiner Abwesenheit das Land Gamaliel. Die beiden Brüder sagen Báland Krieg an. — Báland hat zwölf hervorragende Helden, von denen Didrich, Dixinn, Vilhjálmr und Carl die berühmtesten sind.[1]) Der Kampf endet für Báland siegreich; Dixinn, den Faustinus mit einem Widerhakenspiess gefangen genommen hat, wird am nächsten Tage im eroberten Lager gefunden und befreit; die Heiden fliehen, und ziehen [auf den Rat Malpriants γ] gegen eine benachbarte Landschaft, wo auf der Burg Angany (Anga γ) ein alter Jarl namens Calitor sitzt, der zu Donriks Zeiten dessen Unterkönig gewesen. Er hat drei Töchter; Dyla, (Tyla γ) die älteste, ist Bálands Gattin, die zweite ist an Valianus, einen jungen Ritter verheiratet, die dritte, Leta[2]) (Lota α) ist ledig.

Der erwähnte Valianus hat mit Báland wegen seines väterlichen Erbes, das ihm der König vorenthalten will, Streitigkeiten gehabt und weilt als Landesflüchtiger bei Calitor, der ihn mit dem Könige zu versöhnen hofft. — Die heidnischen Könige kommen vor Tagesanbruch bei der Burg an und überfallen sie; der alte Jarl wird von Faustinus im Kampfe getötet, Valianus mit dem Rest der Besatzung ergibt sich, und sagt, auch er habe an Baland Rache zu nehmen. Er rät den Königen zu einer List: er werde Baland die Ankunft Calitors zu einem Feste melden, Faustinus solle sich in das Gewand Calitors kleiden und mit einer Schar von Kriegern in die Stadt reiten; auf ein Hornzeichen solle dann Malpriant mit dem Hauptheer aus einem Verstecke im Gebirge vorbrechen. Báland schöpft in der That keinen Verdacht (besonders da Valianus ihm den Goldring Calitors vorweist α β) und der Anschlag gelingt. Das Fest verwandelt sich in einen Kampf, Báland

[1]) in γ Vilhj. an erster Stelle.

[2]) α schreibt constant Lota; in β γ kann möglicherweise hie und da so gelesen werden, doch ist sicher überall Leta (mit e) die Meinung der Schreiber.

wird gefangen genommen, die vier Kämpen schlagen sich darauf durch und entkommen. Die drei Söhne Bálands werden getötet, seine Gattin stirbt vor Schmerz. Valianus setzen die Könige zum Statthalter ein, den gefangenen Báland und die ledige Tochter des Jarl nehmen sie mit sich und ziehen nach Spania. Faustinus heiratet Leta. Malpriants fünfzehnjährige Tochter Tyrus, die der Vater wegen ihrer Klugheit und Schönheit sehr liebt, erwirkt für Báland Freilassung und das Versprechen der Wiedereinsetzung in sein Reich als Vasall Malpriants. Sie verliebt sich in ihn, gesteht ihm ihre Liebe und auf ihren Rat hält er um sie an. Der anfangs zornige Malpriant gibt seine Einwilligung, wenn Báland seinen Glauben abschwöre. Als Báland vor einer Statue Macomets dies thut und verspricht, auch sein Land vom Christentum abzuwenden, gibt ihm Malpriant vor Freuden sein Reich ohne jede andere Verpflichtung als die treuen Bündnisses zurück. Báland kommt seinem Versprechen nach, entfernt die Heiligenbilder aus den heiligen Stätten und setzt an ihre Stelle Bilder der Götzen. Er verfolgt das Christentum grausam; Valianus nimmt den heidnischen Glauben an und versöhnt sich mit dem König, Vilhjálmr und seine Gefährten aber fliehen nach Frakkland und werden dort ansässig. Das Land wird heidnisch und bleibt es bis zu den Tagen Karoli Magni [welcher der erste Kaiser nördlich vom Grikklandsmeer war γ], der wieder den rechten Glauben einführte. — Faustinus kehrt mit Leta nach Cimbria zurück.

II. Amlodi als Narr.

1. Sein gewöhnliches Treiben. (Kap. XVII. und Anfang XVIII α β; Anfang XIII γ.)

König Faustinus regiert sehr strenge; Graf Gamaliel sucht so viel als möglich zu lindern und zu schlichten. Leta fühlt sich sehr unglücklich, doch findet sie sich allmählich

in ihr Loos (da der König ihr in allem nachgibt γ). Ihre Ehe bleibt kinderlos (ausdrücklich erwähnt nur in γ, doch sachlich stimmt auch α β).

Indess wächst Amlóđi heran; er wird ungewöhnlich gross und stark, doch ist er immer schmutzig und verwahrlost; er benimmt sich wie ein Narr und macht alles verkehrt. Sein ständiger Aufenthalt ist das Küchenhaus, wo er von allen Gerichten isst; die Mägde, die ihm das wehren wollen, beschüttet er mit heissem Wasser oder mit Asche. Seine einzige Beschäftigung ist das Anfertigen von hölzernen [langen γ] Stiften *(spitur)*, deren Spitzen er in Feuer (und Wasser α β) härtet. Er legt sie alle in einen Winkel seiner Hütte, die sich in der Nähe des Kochhauses befindet. Niemand weiss, warum er das thut. So wird er 12 Jahre alt; er trägt einen blauen Kittel mit Ledergürtel und einen kleinen Hut; denn so war die Landessitte, sich zu kleiden. — Amba ist sehr traurig über seinen Zustand; Gamaliel tröstet sie in Allem, so gut er kann.

2. **Amlodi beim Feste des Königs.** (Cap. XVIII und XIX Anf. α β, XIII und XIV Anf. γ.)

Einmal bei einem Feste befiehlt der König, Amlóđi zum Scherze herbeizuholen. Die Boten finden ihn mit den Küchenmägden sein Wesen treibend. Als sie ihm den Befehl des Königs melden, wird er blutrot (und atmet schwer auf γ), folgt ihnen aber ohne Weigerung. Er tritt in die Halle, ohne jemanden zu grüssen, und schlägt Gamaliel; den Addomolus aber, der dem Könige sagt, Amlódí sei nur ein verstellter Narr, der König solle ihn töten, sonst werde er einmal ihnen Allen den Tod bringen, streichelt er zärtlich wie ein Kind seine Mutter. Ohne ein Wort zu sprechen, zieht er sich zum Gelächter der Versammlung die Hosen aus. Der König trinkt ihm zu, füllt dann ein Gefäss und fordert ihn auf zu trinken. Amlóđi sagt: Trinke du, König, ich trinke und trinke doch

nicht[1]) [dieser Ausspruch fehlt in γ], leert darauf das Gefäss zur Hälfte und reicht es dem Addomolus, der es auf Befehl des Königs widerstrebend leert und Amlóđi zurück gibt.

Amlóđi sagt: „Oft ergreift der Unbemittelte verzweifelte Auswege, das muss nun der König entgelten, dass das Bedürfnis nicht in meiner Gewalt ist" (*α β*). [„Das muss nun der König entgelten, dass ich das, was ich eben brauche, nicht zu meiner Verfügung habe, denn der Unbemittelte kann nichts ausrichten, wenn er auch wollte" γ][2]). Darauf harnt er in das Gefäss und reicht es dem König. Dieser zieht zornig sein Schwert, doch Amlóđi weicht dem Hiebe aus und entreisst dem König die Waffe, reicht sie ihm aber mit dem Griffe, die Spitze gegen sich gerichtet. Unschlüssig steht der König nun da, doch als alle sagen, es wäre eine Schande, einen so vollkommenen Narren, der sich nicht gerächt habe, obwohl er konnte, zu töten, lässt er das Schwert sinken. Da wird Aml. sehr traurig und fällt um; alle staunen über diese Narrheit. Der König wird wieder froh. Die Nacht geht zu Ende, da fragt ihn der König, wie schwer ihm der Tod seines Vaters gefallen und wo er ihn am meisten geschmerzt hätte. Amlóđi antwortet: im Hintern *(mig tók sárast í rassinn)*. Darüber lachen die Heiden; die Christen aber schweigen. Endlich verrichtet Amlóđi seine Notdurft vor der Versammlung, worüber einige lachen, andere aber erbost sind und raten, man solle ihn totschlagen, (der König und *α β*) andere aber äussern, man solle ihn leben lassen, (er werde nie vernünftig werden *α β*.) Aml. geht ohne zu

---

[1]) Ist damit gemeint, dass Amlóđi nur scheinbar trinkt (den Trank hinter das Gewand schüttet)?

[2]) *opt er örvænt [orþætt β, or þætt α;* unverständlich] *ráđ efnalausum, þess geldur kóngur, ađ þörfin er ekki í mínu valdi α β; þess geldur nú kóngur, ađ hvađ eg viđ þarf hef eg nú ekki í mínu valdi, þvíađ efnalauss orkar ei neins, þó vildi γ.* Der obscene Sinn von *α β* ist klar; γ schwächt den Witz durch Weitläufigkeit ab und ändert.

grüssen weg und kommt in das Kochhaus, wo Amba und Leta am Feuer sitzen. Er ergreift den Stuhl seiner Mutter und setzt ihn in das Feuer; Leta und die Mägde müssen sie schleunigst retten. Amba weint darüber und alle sagen, ein solcher Narr werde nie an Rache denken.

3. Amlodi bei den Hirten. (Cap. XIX [+ XX, in *α β* bei der Zählung übersprungen] —XXI *α β*, XIV und Anfang XV *γ*.)

Der König will der Beschäftigungslosigkeit Amlóðis steuern und gibt (unter Gamaliels Zustimmung *γ*) den Befehl, er habe sich bei den Viehhirten aufzuhalten. Sie kommen (sechs an Zahl, ihr Vormann heisst Batthas [*α*] Bacthas [*β*] *α β*)[1]) am Morgen, ihn abzuholen, und treffen ihn beim Verfertigen der Stifte an. Sie fragen, wozu er sie mache, er antwortet, er wolle sie zur Vaterrache haben und nicht haben, und lacht dazu. [So *α β*; — . . . . . zur Vaterrache, dann zu rächen und nicht zu rächen. Darnach sehen sie nicht gerade aus! sagen die Hirten *γ*.][2]) Als sie ihm den Befehl des Königs melden, steht er auf und schreitet ihnen so rasch voran, dass sie ihm nicht folgen können. An einem (grundlosen *γ*) Gebirgssee (den die Leute für grundlos halten *α β*) holen sie ihn ein; dort sitzt er. Obwohl es ganz schönes Wetter ist, legt er sich, wie um zu lauschen, am Ufer nieder, und sagt dann: 'Wind ist in das Wasser gekommen und Wind wieder aus ihm'.

---

[1]) Später nennt *γ* den Anführer der Hirten Batar.

[2]) *hann kvaðst til föðurhefnda ætla og ekki hafa α β, en hann kvað til föðurhefnda, að hefna þá og ekki hefna þá. ólikar eru þær til þess, sögðu þeir γ.*

Das *þá* bei *γ* könnte möglicherweise eine Fehllesung für ein abgekürztes *pápa* (den Vater rächen) der Vorlage sein, wodurch die Antwort wie in dem Brjám-märchen lauten würde (s. S. 95); vielleicht ist auch statt *ekki ei* zu schreiben und als ein Wortspiel mit *æ* (immer) zu verstehen wie im Märchen (a. a. O.); aber ebenso leicht ist die unzweideutige Negation zu erklären: durch den unmittelbaren Widerspruch soll Amlodi eben als Narr gekennzeichnet werden.

Dann ersteigen sie das Gebirge; Amlóđi verscheucht alle Schafe und sie verlieren sie und ihn aus den Augen. Die Hirten suchen nun den ganzen Tag und finden erst gegen Abend die ganze Heerde unter einer Bergleite. Aus einer Höhle im Berge hören sie Menschenstimmen, und sehen bald darauf Amlóđi mit einer Waffe in der Hand fliehen; 18 [14 γ] grosse Männer, davon zwei besonders gross, eilen ihm nach. Diese Räuber geraten mit den Hirten in einen Kampf, von denen vier fallen, während 12 der Räuber erschlagen werden. Amlóđi kommt dazu und giebt dem einen Räuber die Waffe, weicht aber seinem Hiebe aus, umschliesst ihn mit den Armen und trägt ihn ganz zärtlich in die Höhle. Der Räuber nennt sich Garon und unterwirft sich Amlóđi. Sein Bruder Artamund, der nacheilt und Amlóđi töten will, wird von diesem in die Luft geworfen, so dass er beim Niederfallen zerschmettert, und ebenso geht es dem Rest der Räuberbande. Mit Garon aber schliesst Amlodi einen Freundschaftsbund; seine Einladung zum Bleiben schlägt er aus und schliesst sich den Hirten an. Beim Heimtreiben der Herde kommen sie an Wasserfällen vorbei, da sagt Amlóđi: 'Heute Abend rennen die Wasserfälle[1]) alle hinauf, doch keiner herab'. [Dies sagte er dreimal γ], sonst spricht er kein Wort mehr. Als sie heimkommen, geht Amlóđi in das Kochhaus, die Hirten aber berichten dem Könige auf seine Frage nach dem Benehmen Amlóđis alles,[2]) und seine Narrheit wird angestaunt. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle alle zurücktreibt; da sagt der König: 'Narren sind die weisesten; Amlóđi spricht Worte aus Verstand und nicht aus Verstand'.

---

[1]) „wo früher welche waren" (*þar áđr vóru*) add. *α β*.

[2]) Von hier γ etwas abweichend in der Reihenfolge: da sagt der König: 'Amlóđi spricht ein Wort aus Verstand und nicht aus Verstand'. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle zurücktreibt, da äussert der König: 'Narren sind die weisesten'.

4. Amlodi und Drafnar. (Cap. XXII—XXIII α β, XV bis XVI γ.)

In der Sturmnacht geht Amlóði auf die Strasse, die ganz menschenleer ist. Ein Mann mit einem leuchtenden Schwerte, das die Nacht erhellt, begegnet ihm. Es ist der berüchtigte Räuber Drafnar; auf dem Rücken [in der Hand γ] hat er eine Keule. Wie er Amlóði erblickt, schlägt er nach ihm (mit dem Schwert α β, mit der Keule γ), doch Amlóði umklammert ihn, so dass ihm sein Schwert entfällt, trägt ihn in die Königshalle, wo der König mit seinem Gefolge sitzt, und wirft die Thüre zu. Der Räuber erschlägt 12 Männer in der Halle mit seiner Keule, dann öffnet Amlóði wieder, erfasst Drafnar von neuem und trägt ihn zur Stelle zurück, wo sie gekämpft, und schenkt ihm gegen das Treueversprechen Leben und Freiheit. Er gibt ihm das Schwert zurück und trägt ihm auf, sich in der nächsten Nacht wieder hier einzufinden. Dann geht er in das Haus seiner Mutter, legt sich dort auf ein Bett und schläft ein. In der Halle sind sie über Amlóði sehr erzürnt und verlangen seinen Tod. Gamaliel aber verteidigt ihn mit gutem Erfolg. Amba kommt in ihr Schlafgemach, findet dort ihren Sohn schlafend und sieht, dass er eine Wunde am Rücken hat, die sie einsalbt. Am Morgen will sie ihn heilen, doch er weist die Heilung zurück, und nachdem er sich überzeugt, dass niemand sie belauscht, tröstet er sie und mahnt sie zum Ausharren, alles werde ein Ende nehmen. Er küsst sie und schläft wieder weiter bis in den Tag hinein. — Am Abend geht er in das Kochhaus und in der Nacht trifft er dann auf der Strasse Drafnar, mit dem er in das Gebirge geht. Drafnars Schwert [*Sigurljómi* (Siegesglanz) γ] leuchtet ihnen. Sie gehen zu Garon, er befreundet Drafnar mit diesem und rät beiden vom Räuberleben ab.

Amlóði weilt zwei Nächte bei Garon, der ihm die Wunden heilt, und erbittet beim Abschied von Drafnar sein Gewand, einen grauen Mantel (der die wunderbare

Eigenschaft hat, dass sein Träger weder im Gehen noch im Schwimmen ermüdet, mehr Kraft als sonst hat und durch Eisen unverwundbar ist α β). Heimgekommen treibt er wieder sein altes Wesen in der Küche, macht seine Stifte und geht am Abend [alle Abende γ] zu seiner Mutter schlafen. Es sind dort eben [*nicht* an diesem Abend *wie* α β, *sondern* 'einmal' γ] viele Gäste, da treibt er unflätigen Unfug, bewirft seine Mutter mit Kot und legt sich dann schlafen. Dieses Benehmen wird dem Könige hinterbracht.

5. Amlodi als Sauhirt. (Cap. XXIV Anfang α β, XVII Anfang γ.)

Der König hat 6000 Schweine, die von 7 Hirten gehütet werden, deren oberster Salla heisst. Als dieser stirbt, rät Gamaliel, Amlóði an seine Stelle zu setzen. Es geschieht und Amlóði nimmt sich der Schweine sehr an, fängt wilde Thiere und zerstückt sie, siedet das Fleisch in Kesseln und gibt es den Schweinen zu fressen, die davon dick werden [und ihm sehr anhängen α β]. Sonst aber spricht er mit Niemandem ein Wort [*fehlt* γ]. Der König ist darüber sehr zufrieden.

6. Der Traum des Königs. (Cap. XXIV α β, XVII γ.)

Einmal geht der König trunken zu Bett [Einmal im Mittagsschlafe γ] und hat einen unruhigen Schlaf, man will ihn wecken, doch die Königin befiehlt, ihn seinen Traum austräumen zu lassen. Nach dem Erwachen erzählt der König seinen Traum: ich blickte in die Sonne, sie war ganz rot und ein Schwert fiel aus ihr auf mein rechtes Handgelenk und schnitt die Hand ab, doch schmerzte es nicht sehr; als ich wieder aufblickte, sah ich keine Sonne, sondern ein glühendes Schwert, das [mit ungeheurer Geschwindigkeit γ] auf mich herab zielte und dem ich nicht entgehen konnte — das wird wol mein Tod sein. Gamaliel deutet den Traum: die Sonne ist Gott, ihre Röte

deutet auf den Zorn Gottes; das erste Schwert bedeutet den irdischen Tod: die Wunde schmerzte nicht, du wirst also leicht und zwar in Trunkenheit sterben; das andere Schwert aber bedeutet die ewige Verdammnis. Darum bekehre dich und glaube an Christum. Der König wird darüber zornig und bedroht Gamaliel, fällt aber in Ohnmacht, aus der ihm Gamaliel hilft [nur Gamaliel kann ihm helfen, indem er ihm seine Hand auf die Brust auflegt γ], wodurch Faustinus wieder besänftigt und freundlich wird. Addomolus reizt den König gegen Gamaliel auf, er begünstige Amlóði, der jetzt bei seiner Mutter nur um Verrat mit ihr anzuspinnen schlafe; er wolle die beiden (sieben Nächte α β) belauschen. (Leta sagt: Thöricht ist der Tölpel [d. h. doch wol, Aml. sei in seiner Tollheit gefährlich] und du sprichst so infolge deiner Todesbestimmung[1]) α β; in γ etwas anders: Leta bestärkt den König in seiner guten Meinung von Gamaliel.) Der König gibt nur zögernd seine Einwilligung, denn er liebt Gamaliel als seinen Lebensretter.

7. **Der Tod des Addomolus.** (Cap. XXV α β, XVIII γ.)

Addomolus versteckt sich unbemerkt im Schlafgemach Amba's unter einem Bette, Amlóði kommt spät aus dem Kochhaus heim; er ist ganz rasend, nimmt aus einem Waffenbündel, das dort zu Spielen aufbewahrt wird, einen langen Spiess, sticht damit im ganzen Zimmer herum, bedroht die Schlafdienerin, die entsetzt davon läuft, dann seine Mutter und verübt dabei grosses Geschrei und Lachen. Er hört unter dem Bette etwas, sticht hin, und wie er beim Zurückziehen Blut bemerkt, heult er wie ein Schwein, sticht von oben her den Speer durch das Bett, legt sich auf das Schaftende und lärmt und schreit. (Als er unter dem Bette etwas hört, springt er in das Bett und sticht von dort nach unten und legt sich auf den Speer; als

[1]) *heimskur er gekkurinn og af feigð þinni flaprar þú.*

er beim Zurückziehen Blut sieht, schreit und lacht er auf γ.) Als es ihm genügend lange erscheint, steht er auf und verbirgt den Spiess wieder im Waffenbündel. Nun kommen Leute herbei, die sein Lärmen hergelockt, mit diesen spielt er wieder ganz geschickt allerhand Spiele, bis alle müde sind und schlafen gehen. Da nimmt Amlóði die Leiche und trägt sie in das Kochhaus, zerstückt sie und gibt sie seinen hungrigen Schweinen zu fressen; die Kleider verbrennt er, und den blutigen Fleck im Hause reinigt er mit Wasser und trocknet ihn mit Feuer. [Am nächsten Tage sagt Aml. beim Heerde sitzend: „Einen Mann sah ich mitten durchstochen [*oder* 'versteckt'] unter einem Karren, ich gedenke dessen nicht, der mästete die Schweine mit Leckerbissen, ich sah diese Listen" [1]) γ.] Als Addomolus nicht nach hause kommt (sagt die Königin: dem Tode gleich sah er aus, als er weg ging *[líkastur var hann helju, þá hann hjeðan gekk]* α β) lenkt sich der Verdacht auf Amlóði [und der König, dem die Worte Amlóðis zu Ohren gekommen sind, lässt einmal Aml. rufen, der seine unverständliche Aussage wiederholt γ], doch da die Leute bezeugen, er habe mit ihnen gespielt und sei gleichzeitig mit ihnen schlafen gegangen, kommt man zur Überzeugung, der Räuber Drafnar sei in der Nacht dem Addomolus begegnet und habe ihn getötet [und Amlóði habe die Leiche den Schweinen vorgeworfen γ].

---

[1]) *Mann sá-eg stunginn Mitt undir kerru,*
Man eg það ekki,
Sá hjelt Svínum við Sælkjöri,
Sá-eg þá hrekki.

Unter dem Karren ist das Bett verstanden; *stunginn* kann gestochen und gesteckt bedeuten, mitten unter die Karre gesteckt, wobei freilich die Construction einige Schwierigkeit bereitet; die Leckerbissen sind das eigene Fleisch (des Getöteten). Der Widerspruch: „ich weiss es nicht", „ich habe es gesehen", soll nur die Tollheit der Antwort kennzeichnen.

8. Amlodi und der Zwerg Tosti. (Cap. XXVI — Anf. XXVIII α β, XIX — Anf. XXI γ.)

Der König reitet alljährlich mit seinem Gefolge für viele Tage auf die Jagd. Diesmal ist er 20 Tage [2 Monate γ] abwesend, inzwischen begibt sich Aml. in das Gebirge und die Einöde. Er sieht eine Riesin mächtig ausschreiten und hört bei einem Steine einen Zwerg weinen, der ihm klagt, die Riesin habe seinen Sohn gestohlen, und um Amlóđis Hilfe bittet. Amlóđi eilt der Riesin nach, fasst sie an dem langen Haare, das ihr bis zu den Lenden reicht, wirft sie um und gibt das Kind dem Zwerge zurück. Der Zwerg will sie töten, doch Amlóđi verbietet das, ringt mit ihr, und schenkt ihr das Leben. Von den Geschenken, die sie ihm anbietet, nimmt er nur einen wunderbaren Stein, der dem Träger alle verborgenen Dinge offenbar macht. Er versöhnt den Zwerg mit der Riesin und übernachtet dann bei seinem kleinen Schützling. Am Morgen bittet er den Zwerg Tosti, seine Werkzeuge mitzunehmen; von den Geschenken, die ihm dieser anbietet, nimmt er nur ein Gewand, das dem Träger zauberhafte Schönheit verleiht. Auch Tosti wirft ein solches um und so gehen sie zur Burg. Von allen werden sie wie zwei Götter begrüsst, auch von Leta; der Zwerg verziert auf Amlóđis Befehl alle Sitze in der Halle prächtig und schnitzt in jeden ein Loch, [nur die Sitze Gamaliels und der Königin lässt er ungeziert α β]. Amlóđi gebärdet sich wie ein von ferne gekommener Gott, weist alle irdische Speise zurück, und niemand wagt, ihn mit Fragen zu belästigen. Die Fremden verschwinden wieder, Amlóđi gibt Tosti sein Gewand zurück und ist nun wieder der Alte. Dem König werden bei seiner Rückkunft die wunderbaren Ereignisse erzählt, alle glauben, es sei Macomet gewesen, und es werden Dankopfer veranstaltet.

9. Abermaliger Traum des Königs, und Beschluss, Amlodi zu versenden. Letzte Ereignisse vor der Abfahrt. (Cap. XXVIII — Anfang XXX *α β*, XXI — Anfang XXIV *γ*.)

[Zu Weihnachten fährt der König zu seinem Bruder Malpriant, denn sie bewirten einander abwechselnd jedes Jahr zur Julzeit; nach der Heimkehr *γ*] (Einmal *α β*) geht der König trunken zu Bett und hat folgenden Traum, den er nach dem Erwachen seiner Umgebung [und herbeigeholten weisen Männern *γ*] erzählt: ich sass bei einem Feste mit Malpriant [und seinen beiden Söhnen *γ*] in der Halle, da kam ein böser (unsichtbarer *γ*) Geist herein (mit einem Bündel auf dem Rücken *α β*, mit einem Bogen in der Hand und auf den Schultern *γ*), aus ihm (und von den Enden des Bogens *γ*) rauchte Feuer (Funken *γ*) nach allen Seiten (und wie er den Männern nahe kam, nahm der Funkenregen zu *γ*). Auf wen die Funken fielen, der wurde taub, blind und stumm; nur Gamaliel und meine Königin [und einige andere *γ*] entkamen, (ob andere, weiss ich nicht *α β*), mich und Malpriant aber erreichte der böse Geist ebenfalls. Diesen Traum deutet er auf seinen Tod durch Amlóði ['Amlóði wird der böse Geist gewesen sein' *γ*], und beschliesst, ihn zu töten. Die Königin beruhigt ihn durch den Hinweis, dass doch alles vom Schicksal vorherbestimmt sei und er durch den Tod Amlóðis seinem Schicksal nicht entgehen könne. Das lindert den Sinn des Königs. Gamaliel sagt: (Du kannst recht haben mit deiner Traumdeutung, darum *α β*; die Königin hat recht, doch *γ*) sende Amlóði zu deinem Bruder Malpriant und melde diesem deinen Traum. Ist A. dort ebenso närrisch, so soll er ihn leben lassen, zeigt er sich klug, so soll er ihn töten. Darüber wird der König sehr froh. — Eines Morgens, [und zwar zur Zeit, als der König selbst mit Aml. zu Malpriant fahren will *γ*] steht Faustinus sehr früh auf, und geht hinaus, sein Bedürfnis zu befriedigen. Wie er zur Halle zurückgeht, erblickt er einen mächtigen Glanz,

und darin drei Männer, der hervorragendste ruft ihn an; der König fällt vor ihm nieder, da er glaubt, es seien seine Götter; er hebt ihn auf, sagt, vor Amlóđi brauche er sich nicht zu fürchten, verkündet ihm Sieg und Glück für immer und befiehlt ihm, Amlóđi mit einem Gefolge zu Tamerlaus zu senden, der vor kurzem viele Männer im Kriege [gegen die Sarazenen γ] verloren. Zur Bekräftigung seiner Prophezeiung gibt er ihm ein schönes Scepter; dann verschwindet der Glanz und die Männer. (Es war Amlóđi, Tosti und dessen Sohn *α β*.) Der König erzählt das seinen Leuten und alle sind sehr froh, (nur die Christen nicht, Gamaliel aber lächelt und teilt die Freude der Heiden *α β*). Der König beschliesst nun Cimbal und Carvel mit einer Schar und reichen Geschenken zu Tamerlaus zu senden und ihnen Amlóđi mitzugeben.

Amlóđi weiss davon [denn er war es ja selbst in dem Mantel Tostunaut gewesen γ]. (Eines Tages geht der König zu den Knabenhäusern, da liegt vor Amlóđis Thüre ein Felsblock. Er fragt, wer ihn hergeschafft hätte, die Diener meinen, Amlóđi. Der König hält das für unglaublich; 4 Diener vermögen den Stein nicht zu bewegen, und auch 8 können nicht viel mit ihm anfangen. Da sagt der König: Stark ist Amlóđi, und doch hilft ihm das wenig, denn Niemandem kann mehr (d. h. wertvolleres) abgehen als der Verstand. *Nur α β*). — Vor der Abreise geht Aml. in das Gebirge zur Riesin. Auf dem Wege trifft er einen Riesen, der drei Menschen entführt, die Aml. um Hilfe bitten. Aml. befreit sie, wird aber vom Riesen, der beim Ringen tief in die Erde stampft, gepackt und zu seiner Höhle entführt. Er klammert sich an den Bart, dann an die Ohren des Riesen an, da kommt ihm die Riesin, seine Freundin aus dem Walde zu Hilfe. Amlóđi ersieht in der Höhle (bei dem Bette des Riesen *α β*) ein Schwert, damit tötet er den Riesen. Nun kommt auch Tosti, er und die Riesin verbrennen den Leib des Riesen. In der Höhle findet Amlóđi ein weinendes vierjähriges

Mädchen, die Tochter des Riesen und eines Menschenweibes, das er geraubt; die Mutter ist bei der Geburt gestorben. Er giebt das Kind, das Harba heisst, der Riesin zur Erziehung. Sie tragen den Hort des Riesen in die Höhle der Riesin. Amlóði erzählt ihnen von seiner bevorstehenden Abreise und bittet den Zwerg, in 14 Tagen (2 Monaten γ) in Skythien zu erscheinen und ein Ross (und Rüstung γ), das er von der Riesin erbittet, hinzubringen. (Tosti solle ihm auch eine Nachahmung des königlichen Siegels verschaffen α β.) (Am Morgen α β) nimmt Amlóði Abschied und trägt das Zaubergewand Tostis in einem Säckchen mit (und der Zwerg gibt ihm beim Abschied einen Siegelring, der dem des Faustinus gleicht γ). Amlóði kehrt nun heim (wo ihn die Schweine freundlich begrüssen und sich an ihn drängen α β). — Als Cimbal und Carvel (nach 14 Tagen α β) fertig sind, gibt ihnen der König einen Brief an Tamerlaus, worin er ihm Glück und Heil wünscht und seinen Willen in Bezug auf Amlóði mitteilt. Auf einem prächtigen Schiffe, das einst Salman gehört hat, (mit goldenen Segeln und stahlbeschlagenem Rumpf γ) [1]) schifft sich die Schaar ein.

III. Amlodi in der Fremde.

1. Ankunft bei Tamerlaus. (Cap. XXX—XXXII α β, XXIV—XXV Anfang γ.]

Bei der Überfahrt hat das Schiff einen Sturm zu bestehen (Amlóði schöpft mit den anderen Wasser aus α β), doch landen sie endlich wohlbehalten an einer abgelegenen Stelle von Skythien (in einem Hafen α β), wo viele Klippen sind (aber kein Hafen γ). Das Schiff bleibt mit einer Wache hier liegen. Sie müssen durch Gebirge und Einöde sich den Weg zur Burg suchen. Am dritten Abend [Nach vielen Tagen γ] treffen sie ein Bauernhaus, wo sie einkehren und übernachten. Der Besitzer ist unfreundlich,

---

[1]) In α β dasselbe cap. XXXIV. gesagt.

seine Frau (und Tochter α β), die Artes (Artis γ) heisst, bietet ihnen freundlich Pflege und Nachtherberge. Sie spricht auch Amlóđi, der traurig scheint, freundlich zu, und sagt, ihm sei noch Glück beschieden; dafür beschenkt er sie beim Abschied mit einem glückbringenden Edelstein. — Von hier aus geht eine gute Strasse zur königlichen Burg. Es ist heisses Wetter, und sie beschliessen an einem See der Mittagsruhe zu pflegen. Am. schläft ein und schnarcht laut, auch alle anderen schlafen ein, [ebenso nach kurzer Weile die zwei Wächter, die man ausgestellt hat α β], da erhebt sich Am., verstärkt ihren Schlaf mit Naturlisten (indem er einen Schlafdorn anwendet γ), nimmt den Brief des Faustinus, und wirft ihn mit einem Stein in den See, und legt einen anderen [den er schreibt γ] an seine Stelle. Als die anderen erwachen und aufbrechen wollen, schläft Am. so fest, dass sie ihn (mit ihren Spiessschäften α β) wach stossen müssen.

(Amlodi sieht sehr hässlich aus, da er sich im Schlamme gewälzt hat und den Mantel Drafnars trägt; am Arme trägt er unsichtbar ein kleines Bündel α β).[1]) (Zur Zeit der Tischtrommel, es ist schon dunkel, α β) kommen sie bei der Burg an. Sie werden vorgelassen, übergeben den Brief und melden die Botschaft und den Auftrag ihres Königs betreffs Amlóđis. Der König liest den Brief (lächelt α β) und sagt: Ungleich lauten der Brief und eure Rede. Wo ist der edle, weise Mann, den mir mein Bruder so anempfiehlt? Cimbal und Carvel sind bestürzt, der König liest ihnen jedoch den Brief vor, worin Amlóđi als der theuerste Freund des Faustinus dem Könige ans Herz gelegt wird. Tamerlaus befiehlt, Amlóđi herbeizuführen und droht ihnen mit Unheil, wenn sie aus Neid ihm etwas angethan hätten. Amlóđi wird herbeigebracht, er ist nun stralend schön, der König begrüsst ihn huldvoll. Amlóđi erzählt ihm auf seine Frage sein

[1]) Offenbar ist gemeint, dass darin das Gewand Tostis war.

Geschick, erwiedert aber auf die Frage des Königs, ob er sich rächen wolle, das stehe im Willen Gottes. Tamerlaus sagt, er sei ihm von Faustinus empfohlen, Amlóđi weist diese Empfehlung zurück und sagt: mein Glück wird das so gestaltet haben. Was soll nun mit deinen Begleitern geschehen, die dich um deine Ehre bringen wollten, fragt der König. Amlóđi erwiedert, alle sollen das Leben behalten, sogar Carvel, der zum Tode meines Vaters so viel beigetragen, wenn er das Christentum annehmen und mir Treue schwören will. Cimbal und Carvel sind nun sehr froh und schwören Amlóđi Treue.

2. Die Scharfsinnsproben Amlodis. (Cap. XXXIII und XXXIV Anfang *α β*, XXXV Fortsetzung *γ*.)

Der König setzt sich nun mit Aml. und den geehrtesten Edlen an einen Tisch. Aml. will nichts essen noch trinken, worüber der König sich sehr betreten zeigt (doch Aml. beruhigt ihn und sagt, er solle sich gedulden, er werde schon später den Grund erfahren *α β*). Der König lässt einen Späher im Schlafgemache, wo Amlóđi und seine Gefährten übernachten, lauschen, und zwar versteckt sich dieser in einer hohlen Säule. (Das Postament eines Stuhles besteht aus einem hohlen Steine, der durch einen unterirdischen Weg mit einem anderen Hause in Verbindung steht *γ*). In der Nacht fragen zwei Genossen den Aml. nach dem Grunde seines Benehmens. Er erwiedert: Die Äcker von denen das Brod stammt, liegen über Leichen, daher die Pest, die im Lande herrscht. Von den Leckerbissen ***(krásir)*** habe ich nichts berührt, da ich Christ bin und sie den Götzen geweiht waren. Mit dem König zu trinken habe ich verschmäht, da ich ein eheliches Kind bin und er ein Hurensohn ist. — Auf die weitere Frage, wie es sich mit dem Briefe Faustini verhalte, antwortet er, F. werde ihn wol so geschrieben haben, wie Tamerlaus ihn las, und auf die Frage, ob er sich an Faustinus rächen wolle, sagt er: wie es das Schicksal fügt. — Der Lauscher meldet

das Gehörte dem König, der darüber sehr zornig ist; Aml. aber bittet ihn, doch zu prüfen, ob er die Wahrheit gesagt habe. Das geschieht, der Acker erweist sich als ein altes Schlachtfeld (in γ nicht gerade ausdrücklich Schlachtfeld gesagt, doch gemeint) und es finden sich dort viele Gebeine und Moder. Nun eilt der König in das Kastell seiner Mutter Cemeria (so α, Cemiria β, Gemeria γ) und zwingt ihr das Geständnis ab, dass sein Vater der Herzog Artax aus Indien (der jetzt der geheime Rat des Königs von Indien sei α β) ist, der ihn mit ihr während der Abwesenheit Soldans im Felde gezeugt hat. Zugleich droht die erboste Frau, seinen Brüdern zu verraten, dass sie die rechten Erben seien. Der König (staunt über Amlóđis Scharfsinn α β), ist jedoch sehr betrübt, doch Amlóđi tröstet ihn und sagt, er werde immer Herrscher bleiben. Tamerlaus hält ihn hoch, macht ihn zu seinem Vertrauten und Feldherrn; Aml. hat immer Sieg.

3. Der Heerzug nach Griechenland. (Cap. XXXIV—XXXVII α β, XXV[1])—XXX γ.)

Auf Grund der Briefe von Cemeria beschliessen die Brüder Malpriant und Faustinus, Tamerlaus von ihrem Erbe zu verjagen. Malpriant Faustinus macht Vorwürfe, dass er Amlóđi weggeschickt habe, Faustinus aber zeigt den Stab und berichtet die Glücksprophezeiung Macomets.[2]) Da werden sie wieder froh und beschliessen, ihn im dritten Jahre anzugreifen. Tamerlaus rüstet um dieselbe Zeit zu einer Heerfahrt nach Griechenland. Amlóđi lässt sein Schiff holen. Tosti bringt nun Amlóđi die erbetenen Ge-

[1]) In der Bezifferung ist XXVI und XXVII übersprungen (26 am Rande von anderer Hand, an etwa dem Anfang dieses Abschnittes entsprechender Stelle bezeichnet).

[2]) In γ: erst Zweifel Malpriants an ihrem Siege, darauf berichtet Faust. die Prophezeihung; dann Vorwurf M.'s betr. Aml., und Erzählung des Königs von der Begegnung mit Mac.

schenke seiner riesischen Freundin nach Skythien: ein Ross, das dem berühmten Jarl (Herzog γ) Játmundr von Skotland gehört hat, und kostbare Waffen, darunter eine Buhurdlanze, die jedesmal singend erklingt, wenn ihr Träger siegen soll. Dem König Tamerlaus überbringt er ein kostbares Schwert und meldet ihm den Plan seiner Brüder. Amlóði und der Zwerg lächeln, und Tosti sagt: Mir scheint, sie werden früher (der Einladung des Todes folgen und α β) Könige im unteren Skythien werden (und darüber können sie herrschen γ, und das wird ihnen gross genug sein α β). Tamerlaus fährt mit einer grossen Flotte nach Griechenland. Dort herrscht der christliche Kaiser Chrisolitus,[1]) der viele Kämpfe mit den heidnischen (mohamedanischen) wilden Saracenen [die kein Alter, kein Geschlecht schonen und Bluthunde genannt werden sollen, von ihnen sind die Tartaren gekommen γ] zu bestehen hat, die viele Burgen eingenommen haben und ihn jetzt in Constantinopel schon seit 10 Monaten belagern. Ihr Anführer ist Bastínus [Bajasetes oder Bastianus γ], auch Ottomanus genannt. Er ist ein grosser Krieger, wild und grausam, schändet alle Jungfrauen und schlitzt ihnen nach befriedigter Lust den Unterleib auf. Dieses Schicksal hat auch (vor 3 Jahren γ) die Schwestertochter (Schwester γ) des Tamerlaus (ein 12jähriges Kind α β) betroffen, und darum der Rachezug.

Das Lager wird aufgeschlagen, Tosti bläst dreimal so wundersam, dass alle Sarazenen es hören und verzagt werden. Bastinus schickt Boten aus, an deren Spitze Taulerius[2]) steht, und diese bringen die Botschaft zurück, dass Tamerlaus gekommen sei.

Bastinus rüstet zur Schlacht; er reitet auf einem Dromedar und führt viele Elephanten und Kameele in die Schlacht. Die Hälfte seines Heeres lässt er (unter

---

[1]) in γ daneben auch Catalichtus.

[2]) varr: Taulerus, Talirus, Talerius etc.

seinem jüdischen Feldherrn Adrianus[1]) α β; nicht ausdrücklich erwähnt, aber sachlich doch übereinstimmend γ) vor der Stadt zurück. In der Schlacht tötet Amlóði den Taulerius, die Sarazenen fliehen zur Stadt zurück. Am nächsten Morgen erneuert sich der Kampf, Adrianus kämpft nun mit. Ein Riese Bencobar aus dem äussersten Westen (vom äussersten Rande der Welt γ) bringt den Angreifern vielen Schaden, da er von jedem Finger einen Pfeil [und Gift γ] schiesst (alle treffen einen Mann und kehren dann zu ihm zurück α β). Tosti begegnet ihm [erst hier sagen α β 'am nächsten Tage'] und bläst seine Pfeile ab [bewirkt, dass sie ihm an den Fingern haften bleiben γ] und schiesst ihm zwei (giftige α β) Pfeile in die Augen. Der Riese wird rasend, [wütet gegen die eigenen Truppen γ] und hetzt seinen Elefanten (Hirsch γ), der mit ihm durchgeht und in einen Teich stürzt, wo Bencobar ertrinkt. Amlóði nimmt Adrianus gefangen den Bastinus spiesst er auf und trägt ihn so zu Tamerlaus. Adrianus wird später geheilt, und schliesst Freundschaft mit Amlóði und Tamerlaus, Bastinus aber wird gefesselt mitgeführt. Dem griechischen Kaiser wird die Heerbeute überlassen.[2]) —

Während der Abwesenheit des Königs sind zwei Häuptlinge aus Bláland, Tarchus und Cambis [in γ auch daneben Cambris] in Skythien eingefallen; sie wollen bei der Heimkehr des Königs fliehen, doch ein ungünstiger Wind hält ihre Flotte beim Lande zurück. Der König entsendet Amlóði, der mit Tosti, Adrianus, Cimbal und Carvel die Flotte angreift. Tarchus tötet den Cimbal, wird aber von Aml. erschlagen, Cambis fällt durch Adrianus.

---

[1]) In γ auch, offenbar durch Lesefehler, Adiolanus genannt.

[2]) Hier wird von α β γ unpassender Weise eingeschoben, dass Ambales und Tosti die Landesvertheidiger des Königs werden (und dies Amt zwei Jahre ausüben γ).

4. Die Heirat Amlodi's; sein Auszug zur Vaterrache. (Cap. XXXVII—XXXVIII α β, XXXI—XXXIII Anfang γ).

Die Tochter Tamerlaus', Mesia (Semericandis γ) fasst Liebe zu Amlóði und wird ihm mit Einwilligung der Eltern vermählt. Nach der Hochzeit geht Tosti heim, der König aber fährt mit Amlóði auf Gastereien, denn es war Sitte im Lande, dass jeder Grosse ihn acht Tage oder länger bewirtete. Der gefangene Bastinus wird an ein zerbrochenes Rad gefesselt und dieses an den Schweif eines wilden Rosses gebunden, und so mitgeführt; bei Gastmälern sitzt er in einem engen Stuhle auf scharfen Schneiden und muss hungern; Leckerbissen werden vor ihn gestellt, doch er kann sie, da er gefesselt ist, nicht berühren.[1]) Amlóði nimmt sich seiner an und lässt ihm Nahrung zukommen, da er aber den Rat Amlóði's, Reue zu zeigen und die Gnade des Königs anzurufen, trotzig ablehnt, wird er nach der Heimkehr gehängt. Sein Fleisch wird den Hunden gegeben (und sein Gebein bleibt am Galgen hängen α β). — Als Amlóði drei Jahre beim Könige geweilt (er war damals 18 Jahre alt α β) bittet er den König um Urlaub zur Ausführung der Vaterrache. Der König will daran nicht teilnehmen, da seine Brüder gegen ihn noch keine Feindseligkeit unternommen, wünscht ihm aber Sieg. Die Besorgniss des Königs um ihn weist A. zurück (niemand sterbe vor der ihm bestimmten Zeit, ausser wer sich selbst tötet α β) und fährt mit einem einzigen Schiffe, demselben, auf dem er gekommen, nach Valland und Cimbria.

IV. Die Rache.

1. Das Ende Faustinus und Malpriants. (Cap. XXXIX bis XL α β, XXXIII—XXXVI γ.)

Im vierten Winter, seit Amlóði von Cimbria wegfuhr, kommt er an die Grenzen des Landes, (das sein recht-

[1]) Eine fernere Tortur sexueller Art entzieht sich der Wiedergabe.

mässiges Erbe ist, α β) und steigt am [Abend vor dem γ] 8ten Jultag allein ans Land, befiehlt der Mannschaft wieder vom Lande abzustossen und nach zwei Nächten (am dritten Tage α β) wiederzukommen. Er hat seine gewöhnliche Kleidung [das Gewand Drafnars γ] an [und setzt eine Maske auf, wie die Narren sie zu haben pflegten γ]. Malpriant mit seinen beiden Söhnen ist zu Besuch bei Faustinus, und am achten Jultage erreichte das Gelage, wie Amlóđi wusste, seinen Höhepunkt. Amlóđi geht nun zu seiner alten Hütte, (wälzt den Felsblock bei Seite α β) und thut die Stifte in einen mitgebrachten Sack, bindet Riemen daran, befestigt dieselben an seinen Schultern und zieht die Bürde hinter sich. Die Wächter lassen ihn, in der Meinung er sei ein bettelnder Spassmacher, ruhig ein. An der Hallenthüre spreizt sich sein Sack, nach langem Bemühen zerrt er ihn durch und fällt dabei kopfüber in den Saal, worüber grosses Gelächter entsteht. Sein Bündel wirft er unter einen Tisch und macht nun allerhand Narrenstreiche (Manche sagen, er gleiche Amlóđi, die meisten aber bestreiten das α β). Wie vom Narrentreiben müde wirft er sich unter die Bänke; er zieht nun die Kleider der Zechenden durch die Löcher in den Sitzen und befestigt sie mit seinen Pflöcken; niemand merkt das, da alle schon sehr trunken sind.

Als es gegen die Bettzeit geht, macht er wieder Possen und wirft dabei seiner Mutter etwas in den Schooss. Sie (hält es für Unrat α β,) wirft es weg, es fällt Gamaliel zu Füssen (sie wird rot und wirft es Gamaliel zu γ), der findet darin ein Briefchen: er flüstert der Königin etwas zu, und [1]) als diese merkt, dass die Stunde der Rache gekommen, wird sie blutrot, springt auf, und geht mit Leta und allen Frauen hinaus. Sämtliche Christen ausser Gamaliel folgen ihr. Amlóđi fährt mit seinen Possen fort, springt

---

[1]) und sie weint heftig, bittet um Urlaub und nimmt Leta mit; sämmtliche Christen etc. γ.

plötzlich auf Gamaliel zu und trägt ihn auf dem Arme zur Halle hinaus, die er rasch zumacht. [Gamaliel eilt davon γ]. Amlóđi bleibt vor der Thüre stehen (und hält Gamaliel fest α β). In der Halle aber sprüht Feuer aus dem Sacke unter dem Tische (Amlóđi hatte nämlich die Stifte mit Naturlisten leichtfeuerfangend gemacht α β) und alle verbrennen unter Jammern und Schreien. Als drinnen alles ruhig geworden, (lässt er Gamaliel los und α β) begibt sich zu den Königinnen. Leta trauert nicht um den Tod ihres Gatten. Am Morgen kommt das Schiff, Amlóđi kleidet sich kostbar an. (Es waren nun zehn Jahre seit Salmans Tod verflossen γ). — Amlóđi beruft ein Thing, mit dessen Zustimmung er die Herrschaft ergreift, das Christentum wird wieder eingeführt. Darauf holt er Garon und Drafnar aus dem Gebirge; auf der Brandstätte lässt er von Tosti ein Haus bauen.[1])

Im Frühling segelt er nach Skythien und überlässt die Regierung inzwischen Gamaliel. Die Riesin schickt ihm zu dieser Reise durch Tosti einen kostbaren Anzug. Wegen Windstille muss er drei Tage bei der Insel Cyprus (Sypris γ) liegen; er gerät dort mit einem Wiking namens Hefestus in Kampf, besiegt ihn, lässt ihn aber ausheilen und schliesst Freundschaft mit ihm; er ist der Sohn des Herzogs Artax, und Tamerlaus liebt ihn darum sehr, ohne doch seine Stiefbruderschaft kundzugeben. Amlóđi fährt dann mit seiner Gattin heim; der König, den Amlóđi zum Christentum bekehren wollte, bleibt zwar seinen Göttern treu, verspricht aber das Christentum zu ehren. Adrianus begleitet Amlóđi, Hefestus bleibt zurück [fährt zwar mit, soll aber wieder zurückkehren γ]. Durch Carvel lässt Amlóđi Artis und ihren Mann holen (vor der Abfahrt γ, nach seiner Ankunft in Cimbria, sie bleiben bei ihm α β) und beschenkt sie reichlich.

---

[1]) γ erzählt erst hier das Thing.

2. Kampf mit Baland. (Cap. XLI erste Hälfte $\alpha\ \beta$, XXXVIII—XXXIX γ.)

Nach zweijähriger Regierung des Amlóði (γ hier, $\alpha\ \beta$ stimmen aber sachlich und in späteren Angaben) erklärt Báland, von seiner Gattin angetrieben, Amlóði Krieg und zieht gegen ihn; zu Amlóði kommt der alte Tellus, der bis zum Falle Salmans bei diesem gekämpft, (und seitdem im Gebirge bei seiner Ziehmutter 12 Jahre (10 + 2) gelebt $\alpha\ \beta$) und bietet ihm seine Hilfe an. (Bei der Burg Sallum, die Salman hatte erbauen lassen $\alpha\ \beta$) kommt es zur Schlacht. Carvel wird von Báland getötet. Amlóði [Drafnar γ] nimmt Báland gefangen. (Valianus[1]) hebt den Friedensschild, wird von Amlóði wegen seiner Verrätereien gescholten, doch will ihm Aml. das Leben schenken, wenn er bereut und wieder Christ wird; Valianus erschrickt und flieht. *Nur* $\alpha\ \beta$) [Darauf hebt Amlóði den Friedensschild γ]. Báland, dem gegen Rückkehr zum Christentum Leben und Freiheit geboten wird, weigert sich, da wirft Amlóði auf Gamaliels Rat über ihn Loos, und da das Lebensloos herauskommt, schenkt er ihm das Leben und lässt ihm sein Königreich; Báland versöhnt sich mit ihm.

3. Letzte Schicksale Amlodis. (Cap. XLI Schluss $\alpha\ \beta$, XL γ.)

Der alte König Goðfreyr von Valland, der nur eine blinde Tochter hat, geniesst Amlóðis Waffenhilfe und übergibt ihm dafür auf dem Totenbette mit Zustimmung der Grossen [und nicht zum mindesten des Papstes in Romaburg, der damals Johann III. hiess γ] sein Reich. Amlóði nimmt es in Besitz, nachdem er sieben Jahre in Cimbria geherscht; über dieses Land macht er nun Tellus zum Schatz-König [hier lässt γ Tellus erzählen, dass er zur Zeit des Interregnums in Einöden bei seiner Pflegemutter

[1]) Die Hss. schreiben Calianus (Calanus) haben also die Identität mit Valianus vergessen.

Isodd, die jetzt tot sei, geweilt], und verheiratet ihm Leta. —

Der Riesin[1]) lässt Amlóði jedes Jahr durch Tosti Geschenke schicken [fehlt γ]. Vor ihrem Tode beruft sie Amlóði zu sich, er kommt, nur von Drafnar und Garon begleitet, sie übergibt ihm Harba, die Erbin ihrer Schätze. Der Abschied fällt beiden Teilen schwer.

Hefestus (kommt zu Besuch α β) sieht Harba und verliebt sich in sie. Er heiratet sie und kehrt heim [und wird nach dem Tode seines Vaters Herscher in Indien γ]. —

Amlóði hatte drei Söhne und eine (zwei γ) Tochter. Die Söhne hiessen Salman [der Cimbria erbt und die Tochter des Tellus und der Leta heiratet α β], Goðfreyr, der Valland erbt, und Gamaliel.

Die Ambalessaga trägt den Stempel der echtesten lygisaga jüngster Periode auf der Stirne; hätten wir nicht durch Saxo (oder seine Ableitungen) Kenntnis von der Amlethsage, so würden wir leicht in den Fehler verfallen, sie mit Stumpf und Stil für die Erfindung ihres Verfassers zu halten, nebenbei bemerkt ein mahnendes Beispiel, nicht vorschnell jungen Sagaüberlieferungen principiell jeden alten Kern abzusprechen. Mit Hilfe unserer anderwärts herstammenden Sagenkenntnis können wir leicht und glatt den Kern, die Geschichte Amlóðis, aus den fremdartigen Umwucherungen bloslegen. Alle diese Zuthaten und Stilisirungen im isländisch-romantischen Geschmacke des 17. Jahrhunderts sind freie Erfindungen des Verfassers; einen Teil der Motive und Figuren hierzu entnahm er dem volksmythologischen und abergläubischen Vorstellungskreise seiner Zeit: so die zauberkundige Völva

[1]) In γ steht diese Episode mit der Riesin als Cap. XXXVII vor dem Kriegszuge Balands und weicht etwas ab: Aml. ist mit Hefestus und Adrianus und grossem Gefolge in der Todesstunde bei ihr, lässt sie dann bestatten und ihr einen Hügel aufwerfen.

oder Norne, die Bergriesin, den Riesen, der mit seinem eigenen Schwerte getötet wird [ein weitverbreitetes und sehr altes Märchenmotiv, s. Z. f. D. Phil. XXVI S. 6, Cosquin, Contes populaires de Lorraine I, S. 13], den dankbaren Zwerg, den Schlafdorn u. m. drgl., was für die Volkskunde nicht ohne Interesse ist, wie überhaupt die jungen lygisagas in volkstümlicher Beziehung eine noch kaum angebrochene Fundgrube sind (vgl. meinen Aufsatz 'Zur mittelisländischen Volkskunde', Z. f. D. Ph. XXVI, 2ff.). Die anderweitigen phantastischen Zuthaten und pseudohistorischen Berichte über Sarazenenkämpfe vor Konstantinopel, über die Eroberung Spaniens durch Muhamedaner etc. entstammen den verworrenen Kenntnissen des Verfassers, deren Quellen nachzuweisen einem in den isländischen Bildungszuständen und Bildungsmitteln des 17. Jhds. Bewanderteren, als ich bin, überlassen bleiben muss, sofern eine solche Untersuchung der Mühe wert erschiene.

Wichtiger ist die Frage nach der Quelle des Verfassers für die eigentliche Geschichte von Amlóði. Ein Vergleich mit Saxo ergibt folgende Verschiedenheiten.[1])

1. Bei Saxo ermordet der eigene Bruder den Vater Amleths, hier ist ein feindlicher König der Urheber seines Todes.

2. Bei Saxo wird der Mord von Fengo heimtückisch und eigenhändig vollbracht, hier ein offener Angriff, wobei der Angreifer siegt und den gefangenen König hängen lässt.

3. Amleth ist bei Saxo der einzige Sohn des Getöteten, die Saga schreibt demselben zwei Söhne zu, wovon der eine, weil er angesichts der Leiche des Vaters seinem Schmerze offen Ausdruck gibt, getötet, der andere, Amlóði, in Folge seiner verstellten Narrheit geschont wird; die darauf bezügliche spätere Frage des Königs, wo Amlóði

[1]) Zur Sprache kommen natürlich nur solche Differenzen, die nicht von vornherein sich als willkürliche Abänderungen verraten.

am meisten Schmerz gefühlt habe beim Tode des Vaters, und die absichtlich-scurrile Antwort Amlóđis darauf fehlt natürlich ebenfalls in Saxo.

4. Die Saga schildert Amlóđi gleich von Anfang an als typischen, scheinbar stumpfsinnigen, sich verwahrlosenden Heerdlieger („Aschenbrödel"), bei Saxo gehört das erst zu seiner Maske.

5. Die Rolle von Amleths Mutter ist verschieden; bei Saxo wird sie willig die Gattin des Mörders; hier erfolgt nur ein mislungener Versuch, sie zu vergewaltigen, worauf der König von ihr absteht und eine andere Gemalin wählt.

6. Die Figur eines ehemaligen Freundes des getöteten Königs, der die Gunst, in der er bei dem Nachfolger steht, dazu benutzt, Amleth und seine Mutter offen und heimlich zu schützen und fördern [Gamaliel] fehlt bei Saxo. Vergleichen liesse sich allenfalls der *collacteus quidam* (pg. 89 ed. Holder), der Milchbruder Amleths, der ihm Warnungen zukommen lässt, doch steht seine Figur der Gamaliels ganz ferne.

7. Die Probe, die Fengo mit Amleth durch die Zuführung eines Mädchens vornehmen lässt, und die ganze Reihe von Einzelvorfällen und witzigen Antworten Amleths dabei (verkehrtes Aufsitzen auf das Pferd, Wolf als Füllen, das gestrandete Steuer als Messer, der Dünensand als Mehl etc.) fehlt in AS. Vergleichbar ist höchstens der Zug, dass Amlodi mit den Viehhirten ausgesendet wird und der König sich von ihnen nach ihrer Rückkehr Bericht erstatten lässt, aber die direkte Absicht einer Erprobung ist nicht vorhanden und die Umstände der Erzählung sind ganz anders, und seiner Wetterprophezeiung entspricht nichts bei Saxo. Dafür hat die AS eine andere Episode, bei der Amleths Wahnsinn auf die Probe gestellt wird, das Zusammentreffen mit dem Könige beim Gastmal, deren Einzelheiten hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

8. Die Erzählung von den hölzernen Stiften, die Amleth anfertigt und seine Antwort auf die Frage nach ihrem

Zwecke „zur Vaterrache" findet sich in Saxo und AS, in letzterer aber zweimal, und nur das zweite mal wird eine Frage und Antwort erwähnt.

9. Den beiden unheildrohenden Träumen des Königs, deren erster die Belauschung Amleths im Schlafzimmer seiner Mutter, der zweite den Plan, ihn zu versenden, zur Folge hat, entspricht nichts bei Saxo.

10. Die Episode vom Tode des Lauschers zeigt abweichende Nebenumstände: bei Saxo verreist der König unter Vorgabe längerer Abwesenheit, um Amleth in Sorglosigkeit zu wiegen; davon weiss die AS nichts. Die Entdeckung des verborgenen Lauschers erfolgt etwas anders als bei Saxo. Dass Leute herbeiströmen und A. sie listig hintergeht, erzählt Saxo nicht. (Die Strafrede Amleths an seine Mutter fehlt natürlich in der AS). Die Beseitigung der zerstückten Leiche durch die Kloake, die dann der Antwort Amleths ihr scheinbar tollsinniges Gepräge gibt, fehlt in AS, daher auch eine abweichende Antwort auf die Frage nach dem Verbleibe des Lauschers.

11. Die Enthüllung Amleths seiner Mutter gegenüber erfolgt bei Saxo nach der Ermordung des Lauschers, in AS schon bedeutend früher.

12. Der Brief, den Fengo an den englischen König sendet[1]), trägt diesem auf, Amleth zu töten; in der AS nur im Falle er sich als Simulanten verraten sollte, sonst möge man ihn als harmlosen Narren leben lassen.

13. Bei Saxo ändert Amleth den Uriasbrief dahin, dass seine zwei Begleiter getötet werden sollen und der König ihm die Hand seiner Tochter geben möge. In AS weder das eine noch das andere: der unterschobene Brief trägt dem Empfänger nur auf, Amlóði zu ehren. Dementsprechend fehlt auch in AS die Tötung der beiden und

[1]) Dass Amlóði in der AS. selbst der Anstifter des Planes, ihn zu Tamerlaus zu entsenden, ist, fällt natürlich sammt der plumpen Zauberintrigue, die das plausibel machen soll, von vornherein unter die willkürlichen Erfindungen des Sagaverfassers.

das Wergeld, das Amleth bei Saxo Gelegenheit zu seinem Scherze mit den zwei hohlen Stöcken Gelegenheit gibt; bei Saxo erfahren die Begleiter nichts von dem Betruge, da der König sich verstellt, in der AS wird ihnen der Inhalt des Briefes gleich mitgeteilt. Die Heirat Amlóđis mit der Tochter des Königs erfolgt erst nach anderen Ereignissen als Lohn für die Dienste, die er dem König geleistet hat.

14. Von den Proben des Scharfsinns beim Gastmale stimmt eigentlich nur die mit dem Brode und der unehelichen Geburt des Königs; die anderen bei Saxo fehlen in der AS.

15. Auch die näheren Umstände der Vaterrache sind verschieden. Auf den Unterschied der Zeitangaben (Saxo: ein Jahr nach der Versendung, AS im vierten Winter) ist kein Gewicht zu legen; wichtiger aber ist folgendes: a) bei Saxo ahnt der englische König nichts von Amleths Absicht, in AS trifft A. seine Vorbereitungen zur Rache mit Wissen und Billigung des Königs. b) Aml. hat von vornherein bei S. nicht die Absicht, unerkannt zu bleiben, und wird von allen erkannt; in AS bleibt er unerkannt und nimmt nach γ zu diesem Zwecke sogar eine Maske vor. c) Bei S. feiert man eben sein Totenfest, in AS ist es ein gewöhnliches Julgelage. d) Die Frage nach den Begleitern, die Antwort Amleths, das Vernageln seines Schwertes fehlen in AS. e) Bei Saxo lässt Aml. den Behang der Wände über die Berauschten herabfallen und verknüpft denselben an den Rändern mit seinen hölzernen Pflöcken; in AS nagelt er die Kleider der Sitzenden, die er durch die längst vor seiner Abreise vorbereiteten Löcher der Sitze durchzieht, unbemerkt mit seinen Pflöcken fest, so dass die Zecher am Aufspringen gehindert sind. f) Bei Saxo erfolgt der Tod des Königs in der Schlafkammer durch das Schwert; hier verbrennt er mit den anderen in der Halle.

16. Die ganze Geschichte von Hermuthruda und

Amleths weiteren Schicksalen bei Saxo (lib. IV) fehlt in AS. Was auf die Vaterrache in AS folgt, ist nur mehr Ausspinnung der Fäden zu einem allseits befriedigenden guten Ende, und willkürliche Erfindung des Verfassers.

Das isländische Märchen von Brjám, das entfernte Ähnlichkeiten mit Amtlethsage bietet (Arnason *Isl. Þjóðsögur* II 505 ff nach einer Hs. von 1707; Maurer, Isl. Volkssagen der Gegenwart 287 in abweichender Fassung; vrgl. Detter a. a. O. S. 21, Elton a. a. O. S. 405), weist einige Parallelen zur Ambalessaga auf: der Vater Brjáms [ein armer Häusler] wird von den Knechten eines tyrannischen Königs erschlagen; Brjám ist der jüngste von drei Söhnen (so bei M.; der älteste von 7 Söhnen A); die Mörder fragen die Kinder, wo sie am meisten Schmerz fühlen: alle klopfen an die Brust, nur Brjám an den Hintern, er allein wird daher als Narr am Leben gelassen. — Als verstellter Narr vollbringt er eine Reihe dummer Streiche, die im übrigen keine Ähnlichkeit mit AS haben ausser einem: er wird befragt, wie das Wetter sein werde, da antwortet er *vind og ei vindi*, nach Maurer Wortspiel mit *ei* (nicht) und *æ* [ausgesprochen ai] (immer), also Wind und (nicht) immer Wind, was dann auch eintrifft. — Er fertigt hölzerne Stifte; nach dem Zwecke befragt, sagt er, zur Vaterrache [*hefna pápa, hefna pápa* M; mit anderer Pointirung bei A: *hefna pápa, ekki hefna pápa*] und wird dafür ausgelacht. — Mit diesen Stiften nagelt er bei einem Gelage des Königs die Gewänder der Zecher an den Bänken fest; die Betrunkenen merken den Unfug, geben sich gegenseitig die Schuld, und in dem allgemeinen Streit erschlagen sich der König und seine Leute gegenseitig [ein alter Märchenzug, vrgl. z. B. die neun Knechte Baugis, Bragarœđur c. 4 und Gerings Anm. z. d. St. in seiner Eddaübersetzung]. —

Durch dieses Märchen wird, wie schon Detter a. a. O. ausgesprochen hat, ein Teil der Abweichungen der AS von Saxo als traditionell erwiesen: der feindliche König als

Veranlasser des Mordes, die Mehrheit der Kinder, von denen nur der Held der Erzählung wegen scheinbarer Harmlosigkeit verschont wird, der Tod des Königs in der Halle mit seinem Gefolge; die Verwendung der Holzstiftchen. [Anderes in dem Brjámmärchen weicht wieder ab; höchstens das Verhältniss, dass die Gattin des Königs ein Märchen (bei A) die Gewaltthaten ihres Mannes misbilligt, könnte ganz von weitem an die Rolle Letas in der AS erinnern.] Damit wächst aber die Wahrscheinlichkeit, dass auch die anderen Abweichungen von Saxo nicht alle willkürliche Umformungen des Sagaschreibers sind. Mag man auch noch so viele aus den Tendenzen des Verfassers erklären (und einige von den oben angeführten Differenzen zwischen Saxo und AS gebe ich unbedenklich als absichtliche Änderungen preis, so die Verschonung der beiden Reisebegleiter, die nur Amlóđis auch sonst beständig hervorgehobenen Edelmuth beweisen soll und ähnl. mehr), sie alle als willkürliche Entstellungen des direkt oder in einer litterarischen Ableitung vorliegenden Saxotextes zu erklären geht nicht an; sie sind zu zahlreich, zu tief greifend, zu gut in dem Charakter der ganzen Erzählung begründet, wie anderseits ein beabsichtigtes Übergehen von Zügen, die Saxo überliefert, bei direkter Bearbeitung seines Textes in der Mehrzahl der Fälle durch nichts zu begründen oder plausibel zu machen ist.[1]) Man beachte einen so kleinen Zug, wie die Behandlung des Holzstiftmotives: zweimal wird erzählt, dass Amlóđi solche fertigt, aber nur das zweitemal Frage der Umgebung und Antwort Amlóđis darauf. Bei Saxo steht beides vereint, nur einmal erwähnt, an der Stelle der Erzählung, die dem ersten Vorkommen in der AS entspricht, wo aber gerade Frage und Antwort fehlen. Bei litterarischer Übernahme

[1]) Ein Verfasser, der mit so sichtlicher Vorliebe im pornologischen Stile arbeitet, wie unser Sagaschreiber, hätte sich die Versuchung Amleths durch ein Mädchen gewiss nicht als ergiebiges Thema entgehen lassen, — um nur éin Beispiel hervorzuheben.

ist so etwas unmöglich, kein erdenklicher Grund konnte den Sagaverfasser veranlassen, hier Frage und Antwort absichtlich zu übergehen und an anderer Stelle das Faktum zu wiederholen und dort erst die Wechselrede einzusetzen; fluctuirende und dittologische Tradition gibt sich hier deutlich zu erkennen.

Ebensowenig erklären sich die Abweichungen der AS bei der Annahme, der Sagaschreiber habe den Saxotext unter Beiziehung des Brjámmärchens geändert; ich will mich hier nicht des chronologischen Arguments bedienen, dass das Original unserer Saga und selbst ihre erhaltenen Hss. älter sind als die erste Aufzeichnung des Brjámmärchens und wir somit die Gestalt, die dasselbe bei der Abfassung der Saga, also mindestens ein paar Decennien vor 1707 im Volksmunde gehabt haben mag, nichts wissen; denn ich teile das verwerfende Urteil Bédiers (Les fabliaux, S. 116 und öfter passim) über den principiellen Gebrauch solcher Argumente; ich begnüge mich einfach auf den Thatbestand hinzuweisen, dass mit dieser Annahme weder alle Abweichungen der Saga von Saxo noch die Verschiedenheiten in den Uebereinstimmungen zwischen A S und Brj.-M. ihre Erklärung finden. Die Quelle des Sagaschreibers für die eigentliche Geschichte von Amlóði kann nur eine mündliche Tradition gewesen sein, die mit dem Brjámmärchen wol Berührung zeigt, aber keineswegs sich gedeckt hat; letzteres ist in seiner erhaltenen Form überhaupt kaum als ein Amlethmärchen zu bezeichnen, sondern als ein aus verschiedenen Märchenelementen, die auch anderweitig vorkommen [1]) (darunter entschieden auch Züge der Amlethsage) entstandenes neues Märchen, eine Entstehungsweise, die ja in der Geschichte der traditionellen Prosaerzählungen etwas ganz gewöhnliches ist; jeder Excurs Cosquins zu seinen Märchen bietet mehrere Belege für solche kaleidoskopische Veränderungen in der Zusammen-

[1]) Auf die Anklänge an den „gescheidten Hans“ in Grimms KHM macht schon Maurer a. a. O. aufmerksam.

setzung stehender Märchenmotive. Gerade hierin liegt aber der Wert des Brjámmärchens als Zeugniss für die Existenz einer traditionellen Ueberlieferung von Amleth auf Island, aus der einzelne Züge des Märchens geflossen sind, während sie uns stark getrübt und mit ganz fremden Zuthaten und Erfindungen verquickt, aber im wesentlichen vollständig in dem Romane eines unbekannten Verfassers erhalten ist, der den einfachen Stoff der Tradition im literarischen Geschmacke seiner Zeit verarbeitete.

Woher aber diese Tradition stammte und wie weit sie zurückgeht, entzieht sich einer nach allen Seiten hin befriedigenden Bestimmung. Dass sie die directe Fortpflanzuug der dänischen Volkssage ist, die Saxo benutzt hat, ist nicht wahrscheinlich, wenigstens kann ich keine Spuren, die darauf hindeuten, bemerken. Man könnte das Fehlen der Hermuthrudanovelle, die bei Saxo den zweiten Theil von Amleths Geschichte bildet, und nach den Untersuchungen Nutts (*Folklore* 1892, S. 37 ff.) und Axel Olriks ein ursprünglich fremder Bestandteil ist, der erst im 12. Jahrhundert nach Dänemark gelangt sein dürfte, für einen sehr alten Zug halten, aber die grössere Wahrscheinlichkeit ist doch wol dafür, dass das Motiv der Doppelehe in seiner unverhüllten Krassheit sich gegenüber den entgegenstehenden moralischen Anschauungen in der Tradition nicht halten konnte (wie es ja auch sonst in der Literatur abgeschwächt worden ist, s. Nutt a. a. O.). Detter glaubt in der Mehrheit der hinterlassenen Söhne und in den unheildrohenden Träumen des Usurpators Bestandteile, die älter sind, als Saxos Bericht, nachweisen zu können, weil sie näher zur Brutussage stünden; aber die Beweiskraft dieser Stellen steht und fällt mit Detters Hypothese vor dem fremden Ursprung der ganzen Amlethsage, die mir unerweisbar erscheint. Man könnte endlich unter Modifikation der Detter'schen Hypothese und Beschränkung des angenommenen Einflusses der Brutussage auf die literarische Form, die Saxo der heimischen Sage

gegeben hat (wie Elton a. a. O. S. 409 f. anzunehmen geneigt ist), in dem Fehlen der Episode von den zwei hohlen Stöcken und in dem Umstand, dass nicht Amleths Oheim, sondern ein feindlicher König der Mörder seines Vaters ist, Züge sehen wollen, welche dafür sprächen, dass die Tradition auf die ursprüngliche Sage zurückgeht, die erst Saxo nach der Brutussage umformte bezw. durch das Motiv der hohlen Stöcke erweiterte. Aber schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass es in den Tendenzen des Sagaschreibers liegt, Amlodis Edelmut beständig hervorzuheben, und diese Tendenz erklärt zur Genüge die Abweichung; und das Verwandtschaftsverhältnis des Usurpators zu Amleth wird durch die Parallele in der Hrólfssaga kráka, die Detter eingehend und scharfsinnig besprochen hat, zur Genüge als altes Sagenelement erwiesen. Nach keiner Richtung hin führen die Versuche, Kriterien zu finden, die für eine Abstammung der Tradition aus einem vor Saxo liegenden Stadium sprechen könnten, zu einem unzweideutigen Resultat. Die Möglichkeit, dass sich ein Erzählungsstoff in der Tradition durch Jahrhunderte erhielt, ehe er seine Aufzeichnung erfuhr, ist nicht zu bezweifeln: hat sich doch z. B. der Stoff der Bósasaga in Island bis in das 17. Jhd. in mündlicher Tradition erhalten, und ist in einer Form aufgezeichnet worden, die trotz aller Zuthaten und Entstellungen ihrem Kerne nach über die im 14. Jhd. fixirte Form der Saga hinaus auf eine ursprünglichere Fassung der Erzählung zurückzuführen ist. Aber bei der jüngeren Bósa-Saga sprechen innere Kriterien dafür, die hier fehlen.

Will man sich nicht auf unsichere Hypothesen stützen, so bleibt nur der Wahrscheinlichkeitsschluss übrig, dass die Tradition, welche der Verfasser der Ambalessaga verwertete, in letzter Linie wol auf Saxo zurückgehen wird; die Zeit und näheren Umstände ihrer Abzweigung aus Saxo bezw. aus einer daraus abgeleiteten Quelle entziehen sich unserer Kenntnis. Dass aber die Quelle des

Sagaverfassers nicht Saxo direkt, sondern eine mündliche Tradition war, ist oben dargelegt worden. Hat somit auch die Ambalessaga nicht den Wert einer ursprünglichen Sagenquelle, so bietet sie doch mehr als literarhistorisches Interesse: ihre Untersuchung gibt uns einen Einblick in den verschlungenen Weg der Sagenwanderung, der aus mündlicher Tradition in die Literatur führt und von dort wieder sich im Dunkel traditioneller Existenz verliert, bis wir abermals in der Literatur auf ihn stossen; ein Seitenpfad, der sich von ihm vor seinem abermaligen Eintritt in das literarische Gebiet abgezweigt hat, führt hinüber zur Märchenwelt.

VI.

Segen- und Bannsprüche aus einem alten Arzneibuche.

Von

E. Mogk,
Leipzig.

Der Freundlichkeit Professor Brugmanns verdanke ich ein altes Arzneibüchlein, das neben wirklichen Recepten auch eine Anzahl Segen und Bannsprüche enthält. Letztere dünken mich besonders der Veröffentlichung wert. Es ist Pflicht der historischen Volkskunde, jede einzelne Formel von Segen und Zaubersprüchen in ihrer Entwicklung zu verfolgen, dem Keime nachzugehen und die Varianten zu erklären zu suchen. Eine Rückverfolgung derselben von der Gegenwart durch die vergangenen Jahrhunderte gewährt des Interessanten viel, ist aber eine nicht ganz leichte Arbeit, da das Material zerstreut und oft recht schwer zugänglich ist. Veröffentlichungen aus Manuscripten und Druckwerken vergangener Jahrhunderte sind daher jederzeit willkommen, und unsere Zeitschriften für Volkskunde sollten nachdrücklichst zu solchen Veröffentlichungen anregen und auf seltene alte Werke aufmerksam machen, damit man diese zu finden weiss.

Ich hatte mir vorgenommen, eine jede der folgenden Formeln historisch zu verfolgen, allein es stellte sich bald heraus, dass die Zerstreutheit und Fülle des Materials schwerlich die Arbeit bis zu einer bestimmten Frist zu einem auch nur leidlichen Abschluss kommen lassen würden. So gebe ich denn die Formeln und Sprüche ohne jeden Kommentar und behalte mir letzteren für spätere Zeiten

vor. Ich lasse dieselben in der Orthographie des Schreibers. — Das Buch hat den Titel:

Artztney-Büchlein

vor

Carl Ludwig Schneidemann

Ao. 1768.

In Pforzheim.

in Sympathesis- und anderen Mitteln bestehend, gesammelt und successive zusammengebracht zu Pforzheim und Calb vom Jahre

1768 bis 1771.

1. Vor die Wurm an einem Pferd.

Er[1]) ginng Jacker, in einem goldenen Acker,
er ährt 3 Furchen um, er ährt 3 Würme raus
der eine ist der Streit Wurm
der andere ist der Geiz Wurm
der dritte ist der Haar Wurm
der Haar Wurm zeucht von Fleisch und Blut † † †

Mit dem Ruckrad der Hand muss mann an des Pferds Ohr anfangen zu streichen bis an den Schwanz und 3 mal auch mit dem Ruckrad der Hand an den Bauch schlagen und obiges sprechen. sodann mit der Flachen Hand vom Schwanz bis zum Ohr gefahren und auch 3 mal geschlagen und es muss 3 mal wiederholt werden.

2. Dass mann bey dem gestohlenenen auf Feldern pp. stehen bleiben muss.

Die Heilige Mutter Gottes hat Gebohren ein Kind ohne einen Mann, wer mir (des Aigenthümers Nahmen muss nun gesagt werden) Dieb und Diebin stellen und zwingen kan, wer mir (den Nahmen) etwas stihlt von meinem Guth, Hauss oder Hoff, es seye Tag oder Nacht, den wird Gott der Vatter stellen, Gott der Sohn und der Heilige Geist werden ihn heben, und St. Petrus wird ihn

[1]) Es?

binden, mit eisernen Banden und mit Gottes Hand, und Sie werden Ihn weder hinter sich noch vor sich gehen lassen, bis ich (den Nahmen) kome und heisse ihn gehen. † † †

Losspruch.

Mein Freundt ich thue Dir nicht Unrecht nimm was *Dein* ist, und gehe hin.

3. Ein Mittel vor das Zahnweh.

Schreibe entweder N A G W E oder M A G R O D U S *mit* einer Kreide auf den Disch, wann du N A G W E hie an schreibest, so must du jeden Buchstaben mit einer Nadel stupfen. Und Wann du M A G R O D U S hian Schreibest so must du es mit einem Messer stupfen und bey jedesmaligen Stupfen den Patienten fragen ob er noch etwas spühre.

NB. Nagwe dienet wann man die Zahnschmerzen an den obern Zähnen hat, und Magrodus an den untern.



Solches mit einer Schehr klein zerschnitten, damit man keinen Buchstaben mehr erkennen kan. Diese Brö-

[1]) Eine Ueberschrift hat dieses Recept nicht. Aus dem alphabetischen Inhaltsverzeichniss ist zu erschliessen, dass es gegen die Wuth ist. Zugleich ist ein Zettel beigelegt, der die Worte noch zweimal enthält, von demselben Schreiber geschrieben, offenbar in der Absicht, das Mittel schleunigst herstellen zu können.

samlein samt einem kleinen löffel voll weisen Mehl in ein Schisslein mit einem Ey glatt angerührt, in einem Schmelz-Pfänlein in einem wenig heiss schmaltz gebacken, jedoch ohne Saltz. Nicht gleich darauf muss man etwas essen, hingegen aber eine Starcke motion zu machen.

Nota.

Wann es über zweymal vierundzwantzig Stund ansteht, so hilft es schwehrlich mehr.

5. Ein vortreffliches Mittel vor das Zahn Weh.

Schreibe ein [1]) Kreutz und ein Dipflein auf einen Huffnagel Kopf der schon auf ein Pferd genagelt gewesen ist und schlage solchen in einen Posten.

Alsdann frage den Patienten im ersten Streich ob er noch etwas fühle hernach schlage den Nagel vollends in den Posten hinein.

„† † † b † †
† † †.

6. Eins Diebstahls Bestrafung.

Wann jemand etwas gestohlen wird solle mann einen Darm nehmen, und wann der Dieb etwas von seinem Raub verlohren hat so solle mann solches in den Darm thun und den Dorm (so!) zubinden und solchen in ein fliesend Wasser henken. alsdann wird der Dieb den Durchlauf sosehr bekommen und solcher wird ihm nimmer vergehen biss der Darm im Wasser verfault. Dieses muss aber unberedt geschehen.

7. Das gestohlene wieder zu bekommen.

So nim einen neuen Deckel und seze Ihn auf eine Gluth: und nim drey Bröckelein Brod, und 3 Bröckl. Schmalz und 3 Bröckl. Salz, und lege es auf den Deckel in das Schmalz und thue es auf eine Gluth, und sprich diese Wort: Ich leg Dir Dieb und Dieben Brod Salz und Schmalz, auf die Gluth wegen Deinem Duigt (?) und Übermuth,

---

[1]) hs. und.

ich leg es auf Lungen und Leber und Herz, dass Dich ankomt ein grosser Schmerz,, es soll Dich anstossen ein solche Noth als wann es Dir wäre der Bittere Todt, es sollen Dir alle Andern grauen, es solle Dir anstossen ein solche Noth als wann es Dir wäre der Bittere Todt.

† † †

Und dieses muss 3 mal nacheinander gebraucht werden, und allemal 3 mal. Es ist gewiss und wahr wann es nicht zu lang ist angestanden oder über 3 flüssenden Wasser kommen.

8. Dass die Tauben Bleiben.

Taube wohn in meinem Taubenhaus als wie der Teufel in eines falschen Richters Haus wan der falsche richter verurtheilt ist, sprich das es bald besser wird.

Diese wort mus man 3 mal über eine Taube sagen und 3 mal um den Fuss gewandt 3 federl: unter dem Fliegel müssen heraus gerupft werden alsdann werfe diese 3 federl: in das Wasser und thue die Taube in einen Sack und stosse sie 3 mal gegen den Strohm, hernach kan man Sie gleich in den Schlag thun.

9. Vor das Stehlen.

a) Einen Dieb ob der That anzutreffen.

Schreib untenstehende Wort an die Thür (auf ein Zettelein muss es aber stehen und an die Thür hingegleibt werden): Welcher Dieb das an der Thür ansiehet wird nicht mehr weggehen können bis er drappirt wird,

S[1] A[2] T[3] O R
A[2] R E P O
T E[4] N E T
O P E R A[2]
R O T A[2] S

[1]) hs.: A;
[2]) hs.: H;
[3]) hs.: Z;
[4]) hs.: A;

b) Dass es wiedergebracht werden muss.

Schreib nachstehende Caracters auf 3 Zettel; Leg der 1ten an den Ort wo ers gestohlen; den 2ten unter die Schwelle wo er hinausgegangen; den 3ten steck über die Thür darüber ers hat getragen; so muss es der Dieb wiederbringen wann ers nicht an den dritten Ort verkauft hat

† Isac † Abraham † Jacob † Angelus †:

c) Zu sehen wer das gestohlen hat!

Wan dir etwas gestohlen wird so schreib unten stehenden Caracter auf ein Zettelein; legs unter Dein Haupt so siehest Du wer es gestohlen hat.

3 v y a b M o n a

d) dto. wieder zu bekommen.

Lege nachstehendes auf ein Zettelein geschriebenes an den Ort wo dirs genommen worden.

w: c c c m n † n † w: y tz † c r r n † H R. 1 pp: † † †

e) Detto. wieder zu bringen.

Schreib auf ein Zettelein

S: Petrus S: Paulus S: Perlitus sprich den Müller darum an bis er es an einen Well Baum genagelt hat darnach lass die Mühl wieder an so muss der Dieb laufen und Dir es wieder bringen.

Oder:

f) Nim 3 Pfingen (heisst vermuthl. Pfinninge) [1] [in] die Händ und drey halbe Monndhaben [2], thue sie in die Pfand [3]) wo das Mühl Eisen geht so muss es der Dieb bringen.

g) Dass es auch wieder gebracht w: m:

Man muss nachstehende Wort über die Thür hinschreiben.

Matina † melach † Alga † Alegeto.

---

[1]) Aus diesem Einschub geht deutlich hervor, dass der Schreiber eine Vorlage benutzt hat.

[2]) Mohnköpfe (?)

[3]) = Pfann.

10. Wann ein Mensch kranck ist ob er stirbt oder nicht.

Nim ein stück Speck, reibe des Krancken Fusssohlen damit, darnach wirffs einem Hund vor; Frisst der Hund den Speck, so stirbt er nicht, wo nicht, so stirbt er.

11. Darmgicht, an Menschen oder Vieh.

Du must aber den Menschen oder Vieh bey seinem Nahmen nennen, und 3 mal sagen, Hast du das Darmgicht, es seye das schiessig oder das fliessig, oder das Wietig, so lass die Statt so umer (= mhd. unmaere?) sein als unsern Lieben Herrn Gott der man der im Gericht sizt und ein falsch Urthel spricht, und Dein recht wohl weisst und nicht sagt.

Im Nahmen Gottes des Vatters etc. es muss ein Vatter unser, und ein Glaub darzu gebettet werden.

12. Blut Stellung vor Menschen und Vieh.

Nim einen Kuchen Lumpen, je schmoziger er ist je besser es ist, diesen verbrenne zu Aschen, nim und streue sie in die Wunden so stehet das Blut zur Hand und wann man ein Ross schneidet und das Blut nicht kan gestilt werden, so ist es gewiss gut.

Oder. auch vor Menschen und Vieh.

Schreibe untenstehende Buchstaben mit seinem eigenen Blut an die Stirn es seye Menschen oder Vieh.

I. N. R. I.

13. Die Manheit wieder zu bringen.

W: A T B H A C
K. V R O L O N V S
N I V D L V K F O P
A S T R O E K W

Oder

Nachkommende Wort in Taffet eingebunden, und an einer Schnur an den Hals gehängt

W A T B H A B A R[1]) V R O L O V N V S. N I K F D L V K F O P: A S T R O E R W.

[1]) Der untere Teil des Buchstabens ist grösser, der obere kleiner als beim R. Darüber steht geschrieben: „vielleicht R“.

14. Zum Banden oder Bestellen damit man nimmer weggehen kan vor Reuter und Fussvölcker.

Seit mir willkomen ihr Reuter gut
ich und ihr haben getruncken Jesu Christi Bluth,
Gott der Vatter sey mit mir
Gott der Sohn sey bey mir heute und der heilige Geist Jacob und der heilige Petrus, und der ganze Himlische Hoff, zu der Heiligen Chatarina will ich bitten dass Sie mir wolle alle Reuter bestellen, und binden, so fest so fest so fest solt ihr gestelt Dieb und gebunden sein und stehen als die ewige Gottheit bestehet und also fest solt ihr stehen als Christus am heiligen Kreutz gestanden ist und also wahr, als das Wasser im Jordan gestanden ist, und also wahr soll keiner schiessen keiner stechen keiner hauen oder schlagen. Den Heiligen Petrus will ich bitten, dass er mir wolle alle Reuter Dieb und Fussvölcker bestellen, und gebunden sein so fest so fest so fest solt ihr gebunden sein, als der Heilige Petrus den Himmel beschlossen und so fest solt ihr gebunden sein als der H: Michael den Luzifer in die Hölle gebunden hat ich verbiete euch reuter und Fuss Völcker mit dem Bund damit Gott der Herr die Hölle hat gebunden damit seit ihr Ross und Mann auch gebunden, im Nahmen † † †

Losspruch

Wie ich euch gebunden entbinde ich euch wieder im Nahmen † † †.

VII.

Der Jungfernsee bei Breslau.

Ein mythologischer Streifzug.

Von

Karl Olbrich,

Breslau.

Analoge Einflüsse sind es, welche die eigentümliche Form bedingen, unter der alte, weitverbreitete Lieder heutzutage unter dem Volke fortleben, und welche andererseits die letzten Reste des alten deutschen Heidentums in ein stark verhüllendes Gewand gekleidet haben. Der Wechsel der Zeiten und Zeitanschauungen, die anderen Gesellschaftskreise, in welche Lied oder Sage eindrangen, führten zu einer entsprechenden Anpassung der ursprünglich gegebenen Verhältnisse an dieselben. Auch Zufall und Willkür, nicht zum mindesten aber die frei schaffende Lust des Volkes am Fabulieren haben zu diesen Umgestaltungen beigetragen. Zu dem urprünglichen Texte der Lieder wurden Verse und Strophen hinzugedichtet oder aus ähnlichen herübergenommen, während alte Bestandteile andererseits verloren gingen. Ähnlich erging es den als Kern in der Hauptmasse der Märchen, Sagen und Legenden enthaltenen mythischen Anschauungen. Verwandte Sagen griffen in einander über und vermischten sich, manch wichtiger Zug verschwand infolge mangelnden Verständnisses; die rege Phantasie der Erzähler, in letzter Linie der sie feuilletonistisch oder gar in gebundener Rede darstellenden Schriftsteller statteten die schlichten alten Geschichten mit vielen schmückenden Zuthaten eigener Erfindung aus.

Nur auf Grund weitschichtiger Vergleichungen und durch sorgsamste Forschung ist es daher möglich, aus dieser mannigfachen Umhüllung die für die heidnische

Religion unserer Vorfahren bedeutsamen Elemente herauszuerkennen. Als ein seltener Glücksfall aber ist es zu begrüssen, wenn an einem und demselben Orte zwei Volkserzählungen neben einander sich finden, welche — ich möchte sagen entwickelungsgeschichtlich — die Metamorphosen beleuchten, die eine alte Mythe im Laufe der Jahrhunderte erlitten hat.

Südöstlich von Breslau am linken Oderufer unweit des Dörfchens Kottwitz liegt im Forste verborgen der „Jungfernsee", ein wegen seiner landschaftlichen Schönheit von den Breslauern viel besuchter Ausflugsort. Einst, so geht die Sage, in einer ganz fernen Zeit, als noch der weite Wald und die Wiesen ringsum dem Sandstift in Breslau gehörten, stand an dem Damme, der jetzt zur Oberförsterei führt, eine Kapelle, deren Glockenklänge die Gläubigen oft zu frommem Gebete luden. Da waren nun auch drei schöne Jungfrauen, die nicht gern zur Kirche gingen und Spiel und Tanz dem Worte Gottes vorzogen. Als nun an einem Sonntage die Glocken wieder zur Andacht riefen, schmückten und putzten sie sich, als ob sie zur Kirche gehen wollten; sie wanderten aber nur abseits in den Wald und als sie einen freien Platz fanden, fingen sie an zu tanzen. Doch dem Frevel folgte die Strafe auf dem Fusse: ein Blitzstrahl fuhr vom heiteren Himmel hernieder, die Waldwiese barst krachend auseinander, und der Abgrund verschlang die Jungfrauen. Wasserfluten drangen hervor und füllten die Tiefe zum Teiche. Noch heute steht gerade in der Mitte des Sees, dort, wo die Unseligen hinabgefahren sind, ein grosses Schilfbüschel; wem es gelingt, dasselbe mit der Wurzel herauszureissen, der wird die armen Seelen aus der Hölle erlösen. [1]).

[1]) Die Sage ist, abgesehen von einer vor Jahren erschienenen Notiz einer Breslauer Zeitung, bisher nicht veröffentlicht. Im vorigen Jahre hat A. Kirchner in den „Monatsblättern" (20. Jahrg. No. 4) die Erzählung poetisch behandelt, wobei aber ihre ursprüngliche Färbung

Das Versinken und Untergehen im Wasser als Aeusserungen göttlichen Zornes und Strafe frevelnder und lasterhafter oder überstolzer, verschwenderischer und üppiger Menschen ist einer der verbreitesten Sagenzüge. Ganze Reihen von Städten, Schlössern, Burgen, Klöstern, Dörfern und Einzelgehöften können als Belege angeführt werden.[1]) In vielen dieser Erzählungen spielt auch das Tanzen am Sonntage eine Rolle und fordert damit unmittelbar zur Vergleichung auf. So sollen zwischen Rietz und Prutske bei Brandenburg Leute an einem Sonntage in einem Kruge über Gebühr getanzt haben, als ein schweres Gewitter heraufzog und alles unter Donner und Blitz in die Tiefe fuhr, und der „Tanzteich“ bei Niedersachswerfen am Harz soll seinen Namen davon tragen, dass dort Sonntags in der Schenke tanzende Leute durch einen Blitzstrahl in den Abgrund versanken. Aber die Sage vom Jungfernsee unterscheidet sich von diesen Erzählungen doch durch eine Anzahl bedeutsamer, mythisch anklingender Züge; völlig richtige Beleuchtung erhält sie allerdings erst durch die daneben bestehende zweite Sage, zu der wir zunächst übergehen.

Unter dem Landvolk jener Gegend findet man nämlich ausser der allgemein bekannten Legende ab und zu noch eine balladenartige Geschichte, durch welche Namen und Entstehung des Sees erklärt werden sollen. Ein lieber Freund, der als Forstbeflissener die dortigen Waldungen durchstreifte, hatte sie von den „Holzweibern“ gehört und mir gelegentlich mitgeteilt. Darnach soll hier im Walde einst ein alter, grimmer Mann gelebt haben, der drei wunderschöne Töchter hatte. Den lebenslustigen Mädchen behagte es wenig in der Einsamkeit; sie lockte das Dorf

völlig verwischt worden ist. Ich selbst berichte auf Grund mündlicher Mitteilung eines Landmannes in Kottwitz.

[1]) Eine reichhaltige Zusammenstellung solcher Sagen bei L. Bechstein: „Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes“. Leipzig 1854. III, 212 ff. und bei Kuhn-Schwartz: Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche s. v. „Städte“.

mit seinen frischen Burschen, und nur allzu gern und oft erschienen sie dort abends beim lustigen Tanze. Aber der mürrische Alte wollte diesen Verkehr nicht leiden und untersagte ihnen das Vergnügen mit schwerer Drohung. Als sie nun sein Verbot immer wieder übertraten, übermannte ihn der Zorn, so dass er alle drei, als sie wieder einmal spät in der Nacht nach Hause kamen, mit einem breiten, scharfen Messer niederstiess. Da öffnete sich plötzlich unter ihrem roten Blute die Erde, dunkle Wassermassen drangen hervor und breiteten sich zum weiten See aus. Den Alten und seine Töchter hat niemand mehr gesehen; nur im Düster des Abends soll es am See nicht geheuer sein, und der späte Wanderer thut gut, ein Stossgebet zu sprechen und seinen Schritt zu beschleunigen.

Das Gemeinsame dieser und der obigen Erzählung springt sofort in die Augen: Drei durch Tanzen gegen ein Gebot frevelnde Jungfrauen werden von der Strafe ereilt. Die Örtlichkeit, an welche beide Sagen anknüpfen, verweist uns auf das Gebiet der Wasserdämonen, und der Name „Jungfernsee“ enthält eine sowohl in Schlesien als in anderen Teilen Deutschlands beliebte Bezeichnung der weiblichen Wassergeister oder Nixen. In der Dreizahl, die ja in Mythus und Sage eine so bedeutende Rolle spielt, treten auch die Nixen gewöhnlich in den von ihnen handelnden Überlieferungen auf. So die drei Nixen von Juchille, die drei Jungfern aus dem See in Epfenbach bei Sinsheim, die drei Fräulein im Büchensee, die drei Wasserjungfern bei Leisnig, die drei weissen Fräulein im bodenlosen See, die drei Jungfern im schwarzen Loch bei Schweinfurt, die drei Jungfern aus dem Gründlersloch bei Thalheim, die drei weissen Junfern im jufferndîk bei Breckerfeld u. a. m.[1])

[1]) Wolf: Niederländische Sagen 611. Grimm: Dtsch. Sag. 394. L. Bechstein a. O. 100. Kuhn-Schwartz: Norddeutsche Sagen u. s. w. 175 (7). — Meier: Schwäbische Sagen 74. L. Bechstein: Sagenschatz des Frankenlandes 165. Ds. Mythe, Sage u. s. w. III/101. Kuhn: Westfälische Sagen. s. v.

Betrachten wir das Wesen dieser Wassergeister näher, so zeigt sich sofort ein neuer Verbindungspunkt mit unseren Erzählungen: sie haben, wie alle Elben, einen unwiderstehlichen Hang zu Gesang, Musik und Tanz. Deshalb kommen sie abends aus dem See, um zu singen oder ihre Reigen aufzuführen; oft aber erscheinen sie auch auf den Tanzplätzen der nahen Dörfer, um an den Lustbarkeiten der Menschen theilzunehmen. Sie sind, wenn sie ans Land steigen, gleich menschlichen Jungfrauen gestaltet und gekleidet und nur am nassen Kleidersaum erkennbar. Aus der männlichen Dorfjugend, mit der sie sich lustig im Reihen schwingen, wählen sie sich auch ihre Geliebten.[1])

Ist es hiermit schon wahrscheinlich geworden, dass beiden Erzählungen eine Nixensage zu Grunde liegt, so ergiebt sich weiterhin eine unmittelbare Uebereinstimmung, wenn wir hören, dass auch jenen tanzlustigen Nixen ein Gebot drohend entgegensteht, dessen Übertretung furchtbare Strafe nach sich zieht. Kehrt nämlich die Jungfer nicht zur bestimmten Stunde in den See zurück, so kostet es ihr Leben, und sieht man es blutrot aus der Tiefe heraufwallen, so ist ein schreckliches Gericht über sie ergangen. Diese Sage ist in ganz Deutschland in allen möglichen Varianten verbreitet, doch stets mit dem Grundzuge, dass die Nixen eifrig mit Menschen verkehrten und dort aufgehalten wurden oder aus Neigung sich versäumten.[2]) Somit haben wir die oben herausgehobene gemeinsame Grundlage beider Sagen in allen Bestandteilen als mythischen Anschauungen entsprechend erwiesen.

Aber wir können noch weiter gehen und zunächst die

---

[1]) Grimm: Dtsch. M. I, 407. Simrock: Hdbch. d. d. M. 429. Von schlesischen Sagen vgl. die Erzählung vom Nixenschloss im Hilgensee nahe Prittag bei Grünberg (Philo vom Walde: Schlesien in Sage und Brauch 21) und von der Bartschnixe (Kern: Schlesiens Sagen 376 = Gödsche: Schlesiens Sagen-, Historien- und Legendenschatz 98). —

[2]) Wolf: Beitr. z. dtsch. M. II/281. Vgl. auch die S. 116 Anm. 1 angeführten Sagen.

zweite Erzählung völlig für die Mythe in Anspruch nehmen. Die meisten jener Sagen von tanzlustigen Nixen erwähnen zwar nicht, wer das Gericht an den Verspäteten ausübt — nur die aufsteigenden Blutstrahlen oder Blutstropfen sind ein Zeichen, dass in der Tiefe des Wassers der Mord stattgefunden hat[1]) —; in einigen aber wird doch der Wassermann als derjenige bezeichnet, welcher die Stunde der Rückkehr streng beobachtet und deren Überschreitung mit dem Tode bestraft; die Nixen erscheinen in diesen Sagen als seine Töchter. Im allgemeinen schildert z. B. dieses Verhältnis eine von Aug. Schnezler poetisch behandelte Mummelseesage;[2]) mit besonderer Beziehung auf die vorliegende Mythe heisst es in dem Liede von der Totenlache: „hoat mei voater mich gemordt | dass ich en verroathe",[3]) und die Tochter des Wassermanns in der schlesischen Sage von Wigstadtl sagt: „Mein Vater wird strenges Gericht über mich halten."[4]) Dieser männliche Wassergeist ist ein grimmer Alter, dem ein Zug von Grausamkeit und Blutdurst eigen ist, wie er bei Dämonen der Häuser, Berge und Wälder nicht leicht vorkommt.[5]) In Schlesien knüpfen sich an viele Gewässer Sagen von einem Wassermann, der namentlich in mondhellen Nächten emporsteigt, auf dem trockenen Ufer oder Wehre sitzt und Menschen, besonders Kinder, die in sein Bereich kommen, tückisch hinabzieht.[6]) Blut ist gewissermassen sein Wahrzeichen. Als das Männlein in den Mummelsee gesprungen ist, erscheint neben seinem Stecken eine Handvoll Blut auf der Oberfläche;[7]) in einer Kemnitzer

---

[1]) Vgl. Schambach-Müller: Niedersächs. Sagen und Märchen 338.

[2]) Bern: Deutsche Lyrik 496. Strophe 4 und 5.

[3]) Firmenich: Germaniens Völkerstimmen II, 152.

[4]) Peter: Volkstümliches aus Oesterreich-Schlesien II/16.

[5]) Grimm: D. M. I, 409.

[6]) Vgl. z. Bsp. Philo a. O. 22, Peter a. O. II/12. Auch die an die zweite unserer Erzählungen angeschlossene Warnung wird im Grunde auf die Furcht vor dem Wassermann zurückzuführen sein.

[7]) Aus dem Simplicissimus. Grimm D. S. 73.

Sage springt der Wassermann, als er von dem Bauer den gewünschten „gänsekusch“ (ein breites, scharfes Messer! vgl. unsere Erzählung) erhalten hat, in die Elbe und „das Blut bulgt in rotem Quell nur so aus dem Strome herauf.“ [1]) Unter dem Drucke dieses grausamen Vaters leidend erscheinen die weiblichen Wassergeister in vielen Erzählungen; [2]) denn, wie er Menschen tötet, deren er gewaltig wird, so nimmt er blutige Rache an seinen Untergeistern, welche sein Gebot verletzen.

Unschwer wird man in dieser mythischen Gestalt den strengen, jähzornigen Alten unserer zweiten Erzählung wiedererkennen, wie wir bereits in seinen tanzlustigen Töchtern die nach menschlichem Vergnügen und Verkehr lüsternen Seejungfern wiederfanden. Auch der Inhalt der Sage ist derselbe geblieben, nur die Personen und die Scenerie haben sich etwas geändert, insofern zu einer Zeit, wo das rein Mythische kein Verständnis mehr fand, alles aus dem Gebiete des Dämonischen entrückt und ins rein Menschliche übertragen worden ist. Wir haben hier einen Vorgang, der keineswegs selten ist. Zwei Wege sind es, welche die Phantasie des Volkes beschritt, um den in ihren altmythischen Elementen nicht mehr verstandenen Sagen neues Leben zu verleihen: entweder verlieh sie der Erzählung einen fernen pseudohistorischen Hintergrund — z. Bsp., dass an Stelle des Büchensees früher ein Schloss gestanden haben soll, in dem drei schöne Jungfern wohnten, die aber eines Tages mit dem Schlosse versanken und nun als Geister im See wohnen [3]) — oder

---

[1]) Kuhn-Schwartz a. O. 94. Vgl. auch Schambach-Müller a. O. 338.

[2]) Wolf, Beitr. II/281.

[3]) Ob etwa auch die Erzählung vom „Jungfernsee“ bei Flensburg (Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, 341) so zu erklären ist? Die um Mitternacht in weissen Gewändern an den Ufern tanzenden und singenden Jungfrauen erinnern jedenfalls sehr an die Seenixen; sind wir aber deshalb berechtigt, in dem „wilden“ Ritter, der einst in seinem Schloss hier hauste und viele Mädchen raubte, schändete, tötete, dafür aber samt seinem

sie machte, wie in unserer Erzählung, eine Geschichte daraus, die etwa an die Stoffe der Bänkelsänger erinnert. Zu letzterer Gattung gehört u. a. eine Sage aus der Umgegend von Schweinfurt, welche ich vollständig anführen will, weil sie zu unserer eine überraschende Analogie bietet. In dem Walde, durch welchen die Chaussee von Schweinfurt nach Königshofen geht, stehen drei steinerne Kreuze, „zu den drei Jungfern" genannt. Vor langen Jahren sollen hier drei Jungfern auf ihre Geliebten, drei Jäger, gewartet haben. Allein diese hatten einen Feind, der sie hasste und „ein sehr böser Mann" war. Mit einem Male trat er aus dem Dickicht und ermordete alle drei.[1]) Der Zusammenhang dieser Geschichte mit unserer Nixensage ist schon an sich deutlich genug; jeder Zweifel aber wird dadurch ausgeschlossen, dass in derselben Gegend die ursprüngliche Mythe im Anschluss an einen jetzt verschwundenen Teich noch daneben besteht.[2]) —

In unserer ersten Erzählung, der Legende vom Jungfernsee, fehlt allerdings die Gestalt des Vaters, des Wassermannes, und damit anscheinend ein wichtiger Vergleichungspunkt. Aber die schon gefundenen Übereinstimmungen sind doch zu gross, als dass wir deshalb am gemeinsamen Ursprung zweifeln dürften. Jeder Sagenkundige weiss, wie oft heidnische Stoffe in christliche

---

Schloss vom See verschlungen wurde, den Wassermann zu sehen? Bei Gröningen ist das „Jungfernloch" (Kuhn-Schwartz a. O. 156), in dem eine Jungfer in einer Kutsche (?) untergegangen sein soll; dass der Glaube an Wassergeister auch an diesem Wasser haftet, zeigt die Bemerkung „der Teich fordere alljährlich ein Opfer".

[1]) L. Bechstein: Sagenschatz des Frankenlandes 173.

[2]) L. Bechstein a. O. 165. — Die drei Kreuze, welche ursprünglich wahrscheinlich eine ganz andere Beziehung hatten, bringt die Volkserzählung in folgender Weise mit der Sage in Verbindung: „Da die Jungfern ohne Beichte dahin gefahren waren, fanden sie keine Ruhe, bis ihnen die Kreuze gesetzt wurden. Um diese schweift nun der Geist des Mörders". Die Erzählung trägt den Stempel späterer Erfindung an der Stirne.

Formen gekleidet wurden, wie das Christentum das Dasein der im Volksbewusstsein lebenden Dämonen zunächst nicht leugnete, sie aber als teuflische Unholde oder doch wenigstens durch Frevel der Hölle verfallene, unselige, verfluchte oder verzauberte Geister auffasste.[1]) Das gilt auch für die Wasserdämonen. So gelten in Österreichisch-Schlesien die Wassermänner als Nachkömmlinge der verstossenen Engel, die anstatt in die Hölle in das Wasser gesprungen seien.[2]) Die Wassernixen aber erscheinen bisweilen als Nonnen eines im See versunkenen Klosters,[3]) von denen die wortgetreu erzählte Nixensage sich wunderlich genug ausnimmt.[4]) So werden die drei Nixen unserer Sage zu drei weltlich gesinnten Mädchen, welche gegen das Gebot der Kirche, die Heiligung des Feiertages, sündigen, und die Strafe trifft sie nun vom Himmel durch Gottes Zorn. Die Sage ist in Anschauungskreise übertragen, welche unter dem Einflusse des Christentums sich im Bewusstsein des Volkes in den Vordergrund drängten.

Beiden Erzählungen ist eine kurze Bemerkung angehängt, welche die Entstehung des Sees mit der Bestrafung der drei Jungfern in Verbindung setzen und so seinen Namen davon herleiten will, offenbar das Produkt

[1]) Weinhold: Beitrag zur Nixenkunde auf Grund schlesischer Sagen. (Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde 1895. Heft 2, 123.)

[2]) Peter a. O. II/12. Vernaleken: Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich 161.

[3]) Mones Anz. III, 93.

[4]) Beim bodenlosen See zwischen Empfingen und Nordstetten streitet diese Fassung eigentümlicher Weise mit einer der oben erwähnten Sagen von untergegangenen Orten: Die einen sagen, es sei dort ein Kloster versunken, dessen Nonnen nun im See wohnen; die anderen meinen, ein Wirtshaus sei darin versunken und führen als Beleg an, dass noch jetzt eine Stelle in der Nähe „der Tanzplatz“ heisst (vgl. die oben angeführte Sage vom Tanzteich). Ob etwa diese Krugsagen in der Weise entstanden sind, dass man die vom Nixentanz herrührende Bezeichnung später nicht mehr verstand und aus dem Begriffe „Tanzen“ sich eine der christlichen Anschauung näher liegende Geschichte erdichtete?

einer späteren wissbegierigen und wundergläubigen Zeit, das sich zunächst bei der Legende angegliedert haben mag und dann durch Vermischung beider Sagen auch zu der anderen Erzählung hinzutrat, ohne dort eine rechte Verbindung einzugehen. Interessanter ist für uns der Erlösung verheissende Schluss der Legende, welcher dem christianisierten Stoffe wieder seltsam eine heidnische Anschauung beimischt. Die Kirche hatte zwar jene dämonischen Wesen des heidnischen Aberglaubens verflucht, aber dem Volke, mit dessen Gefühlsleben sie durch Jahrhunderte verflochten gewesen waren, erschienen auch sie als erlösungsfähig.[1]) So hat das Volk auch für unsere drei armen Seelen eine Möglichkeit der Errettung gefunden, indem es dieselbe, wie in so vielen anderen Sagen, von der Kraft oder Geschicklichkeit erfordernden That eines noch kommenden Befreiers abhängig macht. Man könnte annehmen, dass die Seelen in oder an das Schilfbüschel gebannt zu denken seien, und dieser Bann durch das Ausreissen desselben gebrochen wird, wie z. Bsp. in einer Crossener Sage der in dem allmählich austrocknendem See wohnende Geist (= Wassermann?) durch das erste Mädchen erlöst wird, welches darin einen Büschel Gras schneidet.[2]) Näher liegt es aber vielleicht, an die verbreitete Vorstellung zu denken, dass der Wassermann mitten im See tief unten seine Wohnung hat und dort die Seelen der ihm Verfallenen gefangen hält.[3]) Durch das Ausreissen des Büschels mit der Wurzel würde dann ihr Gefängnis gesprengt werden, so dass sie durch das Wasser in die Höhe steigen und dem Elemente ihres Peinigers, nach christlicher Fassung: der Hölle, entrinnen könnten.

[1]) Weinhold a. O.

[2]) Gödsche a. O. 144.

[3]) Peter a. O. II/12; Kuhn-Schwartz a. O. 173(2); Grossmann a. O. 161; Vernaleken a. O. 179.

VIII.

Etymologische Sagen aus dem Riesengebirge.

Von

Paul Regell,
Hirschberg.



Wenn über das allmähliche Schwinden des alten volkstümlichen Sagenschatzes in unserm Gebirge geklagt wird, so muss diese Klage vornehmlich auf die schöpferische Gestaltungskraft der Volksdichtung eingeschränkt werden, die allerdings so gut wie erloschen ist. Noch immer wandern in den entlegeneren Gebirgsthälern die ehrwürdigen Gestalten des germanischen Mythus unter leichter Verkleidung, wie in der Sage vom Nachtjäger,[1]) umher, und die alten Ueberlieferungen haben sich oft bis in die kleinsten Züge mit bewunderungswürdiger Zähigkeit und Treue fortgepflanzt. Aber der Quell, aus dem diese Dichtungen einst in unerschöpflicher Fülle emporsprudelten, ist nahezu versiegt, und Neubildungen vollziehen sich fast nur noch auf dem Gebiet der etymologischen Sage, in der sich alte mythische Bestandteile nur als fremde Einschlüsse vorfinden. Das eigentliche Feld dieser Volksdichtung bilden die unverständlich gewordenen Ortsnamen, die entweder durch Umwandlung der Lautform von dem Sprachboden, auf dem sie erwuchsen, losgelöst sind[2]) oder ihre alte Bedeutung im Laufe der Zeit eingebüsst haben[3]) oder endlich ursprünglich in einem be-

---

[1]) Die in allen wesentlichen Zügen noch jetzt den alten Mythus von Wodan-Sturmgott wiederspiegelt. Sehr lehrreich sind für diese Frage die Forschungen von Knothe, der die Parallele bis ins Kleinste ohne jede Künstelei vollkommend schlagend und überzeugend durchführt. Vgl. das Riesengebirge in Wort und Bild 11. Heft, S. 20.

[2]) z. B. der Kutschenstein bei den Falkenbergen, s. unten S. 5.

[3]) z. B. der Mähdelstein auf dem Kamm des Riesengebirges, der

stimmten fachmännischen Sinne gebraucht wurden, der der ortsüblichen Mundart fremd ist. In allen diesen Fällen ist die ursprüngliche Bedeutung dem Volksbewusstsein verloren gegangen, und die Sage, die dem Bedürfnis neuer Deutung entspringt, ist nichts anderes, als ein poetischer Versuch, den abgestorbenen Namen sinnvoll wieder zu beleben. Nur selten ist dabei die Dichtung rein aus dem Namen herausgesponnen, meist sind geschichtliche Erinnerungen, die um die Örtlichkeit schwebten, als Einschlag benützt. Oft gehören diese demselben Vorstellungskreise an, aus dem der Name hervorgegangen ist, oft aber auch sind sie einem ganz fremden Gedankengang entlehnt, auf den nur der lautliche Gleichklang führte.

Unter die merkwürdigsten Felsbildungen in dem Hirschberger Thalkessel gehört der Doppelgipfel der Falkenberge bei Fischbach. Zu den sanft geschwungenen Linien der umgrenzenden Höhenzüge bilden die kühn und schlank aufstrebenden Spitzen des Falkensteins und des Forstberges einen höchst malerischen Gegensatz, und durch ihre freie Lage lenken sie die Blicke des Beschauers von allen erhöhteren Punkten des Thales auf sich. Diese Eigenschaften machen es erklärlich, dass sie auf die bildnerische Phantasie des Volkes von jeher einen tiefen Eindruck machten und der freien Erfindung in Dichtung und Sage reichen Stoff boten. [1]) Im Südosten der Falken-

---

nach alter Sage (Schickfuss 1625) seinen Namen von einem verirrten und daselbst tot aufgefundenen Mädchen erhalten haben soll. In Wirklichkeit aber steckt in dem Namen ein Diminutiv von Mahd (= Matte), das sich als selbständiges Wort noch in der alten Bezeichnung: „Die Mehdel der Navorer Wiese“ findet und als Mahdl oder Mehdel in den bajuvarischen Alpen öfter wiederkehrt. Vgl. Wanderer im Riesengebirge. 1895 S. 26.

[1]) Auf dem Gipfel des Falkenbergs weist man einen in Granit ausgetieften Sitz, auf dem in früheren Zeiten die liebliche Hildegard, die einstige Burgherrin, um die Mittagsstunde zu sehen war. Die Erzählung erinnert an die wendische Sage vom Mittagsgespenst. Beim Aufstieg zum Berggipfel kommt man auf felsigem Waldwege am

berge erhebt sich der **Kittnerberg**, in dem nach alter Sage ein **goldner Esel** von so hohem Geldwerte liegen soll, dass davon Fischbach reichlich zu einer Stadt umgewandelt werden könnte; dem glücklichen Finder bleibt die Erhebung des Dorfes zur Stadt und die Stelle des ersten Bürgermeisters derselben vorbehalten.[1]) Dieser letztere Zug ist offenbar eine spätere Ausschmückung der ursprünglichen Sage und eine naive, echt volkstümliche, um nicht zu sagen, echt schlesische Veranschaulichung des lockenden Goldwertes. Den Kern des Sagenstoffes bildet also die Kunde von dem im Bergesinnern ruhenden goldnen Esel, und den Schlüssel zum Verständnis dieser „alten" Sage giebt uns das uralte[2]) Goldbergwerk bei Reichenstein, welches denselben Namen führt,[3]) und dessen Erzreichtum den Schlesiern zu dem Spitznamen „Eselsf esser" verholfen zu haben scheint.[4]) In der Sprache der alten Berg-

---

Kutschenstein vorbei, in dessen gähnendem Abgrund die „schönste der Jungfrauen", Uda von Falkenstein, auf der Flucht vor den Hussiten durch den Sturz ihrer Kutsche einen schauerlichen Tod gefunden haben soll. So Bergmann in den Schles. Prov.-Bl. 1830 S. 151 ff. Indessen ist der volkstümliche Charakter dieser Erzählung alsbald, und zwar in demselben Bande S. 459 ff, vom Freiherrn von Stillfried angefochten worden. Dieser giebt auch die einzig richtige Ableitung des Namens (Kutschenstein aus Gotschenstein) von Bernhard **Gotsche** vom Kynast auf Rohrlach, dem die jetzt verschwundene Burg um die Mitte des 16. Jahrhunderts gehörte. Ein anderer Kutschenberg, der wohl ebenso durch Entstellung aus Gotschenberg entstanden ist, gehört dem Zuge des Rabengebirges an. Vgl. Wanderer i. R. 1890 S. 4. Vielleicht gehört hieher auch der Kutscherberg bei Stonsdorf.

[1]) Vgl. K. A. Müller Vaterländische Bilder. Glogau 1837 S. 425.

[2]) Vgl. Zeitschft. des Vereins für Gesch. und Alt. Schles. Bd. 28 S. 364. Der Name findet sich schon im 15. Jahrhundert. Steinbeck Gesch. d. schles. Bergbaus II. Bd. S. 75.

[3]) „Der goldne Esel"; an seinem Ostabhang liegt das Städtchen. Man unterscheidet zwei **Schachte**: den alten und den neuen Esel. S. Berndt Wegweiser durch das Sudetengebirge S. 538.

[4]) Nach der allein wahrscheinlichen, übrigens alten Deutung, die schon Georg. Tillenus giebt in den bekannten Versen:

leute bezeichnet nämlich „Esel“ einen blinden Schacht.[1]) Die Sage vom Kittnerberge ist also aus einer alten bergmännischen Bezeichnung herausgewachsen, die auch nach dem Verschwinden der fremden Bergleute, die sie gebraucht hatten, mit dem Berge verknüpft blieb. Noch deutlicher tritt dieser bergmännische Ursprung in einer ganz ähnlichen Sage auf, die sich um die Kiensburg im Weisstritzthal schlingt. „Als im Jahre 1476 die Räuber, welche die Kiensburg besetzt hielten, besonders die böhmischen Hussiten, die sie in den hussitischen Unruhen eingenommen hatten, daraus vertrieben wurden, sollen sie einen grossen Schatz in den Gemäuern oder an anderer Stelle verborgen haben, der von den nachfolgenden Bewohnern nicht entdeckt werden konnte. Im dreissigjährigen Kriege, als die Burg bald der einen, bald der andern Abteilung der Heere angehörte, besetzten sie auch die Schweden im Jahre 1633, und ein Obrist derselben, Naso nennt ihn Devour, soll in einem Pfeiler ein goldnes, andre sagen ein mit Gold gefuttertes Eselsfüllen gefunden haben mit der Inschrift:

Gold ist mein Futter,
Nicht weit hiervon steht meine Mutter.

Esores asini quondam dixere Silesos;
Causa rei quae sit, quaestio nata fuit.
Mons prope Reichsteinum est auro divesque fodinis,
Aureus hinc asinus nomine dictus erat.
Has quia Silesi solum tenuere fodinas,
Esores asini sint quasi, nomen habent.

Vgl. Schles. Histor. Labyrinth. Breslau u. Lpz. 1737 S. 127 ff. und Minerophilus Freibergensis Neues Bergwerklexicon. Chemnitz 1730 s. v. Esel.

[1]) So nach Veith Deutsches Bergwörterbuch. Breslau 1871 s. v. Indessen scheint dieser der Bedeutung des Wortes zu enge Grenzen zu ziehen. Der Esel wurde als Zugtier bei Berg- und Hüttenwerken früher viel benützt, im Grossaupathal noch in der Mitte dieses Jahrhunderts. Sehr natürlich mag das fremdartige Tier manchem Werke, dem es diente, den Namen gegeben haben, wie zuweilen wohl auch andere Zugtiere. So erklärt sich vielleicht die Sage vom „goldnen Ochsen“ im Rabengebirge. Vgl. W. Patschovsky: Die Sagen des Kreises Landeshut. Liebau i. Schl. 1893 S. 24.

Dieser unglückliche Reim hat am meisten zur Zerstörung der Burg beigetragen . . . Noch zeigt man die Stelle der Burg, wo das Eselsfüllen gefunden sein soll." [1]) In enger Beziehung zu dieser Sage steht die folgende: [2]) „Im siebenjährigen Kriege, als die Österreicher im Weisstritzthale und auf dessen Höhen festen Fuss gefasst hatten, kam eine Gesellschaft von Offizieren auf die Burg, um das Innere des Schlosses genau zu besehen. Die Herrschaft war längst abgereist und hatte sich an einen sicheren Ort begeben, nur der Beamte mit seinen Leuten war zu Hause. Einer der Offiziere fragte den überraschten Amtmann: „Wer seid ihr?" Stotternd erwiderte dieser: „Ihre Excellenz werden verzeihen, ich bin der Verwalter hier." „Gut — sagte der Offizier — wir wollen das Innere der Burg besehen, aber genau und alles; macht uns daher alle, ich sage, alle Thüren auf." „Gern und willig soll dies geschehen — erwiderte der Verwalter — aber einige Gemächer sind verschlossen und zwar schon seit vielen Jahren; ich habe zu ihnen nicht die Schlüssel und sie sind längst vermisst worden." „Auch diese müssen eröffnet werden — herrschte der Offizier — lasst den Schlösser dazu kommen." Der Wächter musste eiligst den Schlösser holen. Dieser kam bald mit einem Bund Haken und Nachschlüssel. Unterdessen hatten sich die Offiziere im andern Teil des Schlosses umgesehen, und dem Schlösser ward befohlen, er solle im hintern Teile der Burg die verschlossenen Thüren aufmachen. Er ging ans Werk und mit geschickter Hand gelang es ihm, einige rasch aufzuschliessen. Jetzt kam er an eine schmale eiserne Thür; er versuchte einige Schlüssel, und mit einem Schnapp sprang plötzlich und ihm selbst unvermutet das Schloss

---

[1]) So erzählt Büsching (Sagen und Geschichten aus dem Schlesierthal und von der Burg Kinsberg. Breslau 1824 S. 23. 24) nach Martiny's Handbuch für Reisende in dem schlesischen Riesengebirge und der Grafschaft Glatz. 2. Aufl. Breslau 1818 S. 384 f.

[2]) von Büsching selbst gesammelt. A. O. S. 27, 28.

auf; da trat er in ein kleines dunkles Zimmer, aber welch ein Anblick überraschte den Mann! Drei alte Männer in langen Kleidern, denen ihre weissen Bärte die Brust bedeckten, sassen an einem Tische, auf dem ein grosses Buch aufgeschlagen lag; ihr Blick war auf den Eintretenden gerichtet. Der Schlösser, sonst ein beherzter Mann, erschrak so sehr, dass er sich an allen Gliedern gelähmt fühlte; der stiere Blick von diesen drei Altvätern in diesem eisernen dunkeln Gemach war unmöglich noch einen Augenblick auszuhalten (so hat der Schlösser sich ausgedrückt, wenn er seine Begebenheit erzählte). Indessen fasste er sich, kehrte um aus dem Gemache, und krachend flog die Thür in ihr Schloss zurück. Da ergriff den Schlösser Grausen und Entsetzen, er lief was er konnte, und nichts vermochte ihn zu halten, aus der Burg hinaus den Berg hinunter und seiner Wohnung zu. Angekommen zu Hause war er ganz durchnässt von Schweisse und war genötigt, geschwächt durch Entsetzen und übermässiges Laufen, sich ins Bette zu legen, welches er einige Wochen lang hüten musste, indem die fortdauernde Schwäche ihn verhinderte, sich eher zu erheben. Er ist nachher oft aufgefordert worden, im Beisein mehrerer Menschen die Thür zu zeigen, hat aber keine solche Thür mehr gefunden und hat nur soviel behauptet, dass sie auf der Thalseite im hintern Teile des Schlosses gewesen."

Diese beiden Erzählungen in der Form, wie sie uns jetzt vorliegen, enthalten offenbar schon manche der ursprünglichen Sage fremde Zusätze; „denn eine allmähliche Erweiterung durch Aufnahme anderer Sagen und Ausbreitung im einzelnen, sowie eine gewisse Verwirrung ist etwas ganz Natürliches in dem Fortbewegen durch Jahrhunderte." [1]) Zu diesen willkürlichen, für das Verständnis des Sagenkernes nicht wesentlichen Bestandteilen gehören offenbar die Zeitangaben, wenn man nicht etwa aus der

[1]) W. Grimm, Die Deutsche Heldensage. 2. Aufl. S. 2.

Zurückdatierung der ersten Sage auf die Hussitenkriege auf das hohe Alter derselben schliessen will, was wenigstens zu den Thatsachen, die ihr zu Grunde liegen, nicht in Widerspruch stehen würde.[1] Ein anderer späterer Zusatz lässt sich durch Vergleichung mit ähnlichen Sagen leicht als solcher erkennen. Das ‚Buch' spielt nämlich auch in andern bergmännischen Sagen unsrer Heimat seine Rolle. Aus einem „schwarz eingebundenen Buche" liest der Welsche die Zauberformel, die den „goldnen Stollen" bei Lewin öffnet.[2] Auch die drei Männer im Zobtenberge haben ein „schwarzsamtenes mit Gold beschlagenes Buch" vor sich auf dem Tische, den liber obedientiae. „Ob nun obedientia spirituum, der Not- und Gewissenszwang der Geister oder was anderes darin begriffen, hatte Beer nicht vernommen."[3] Es liesse sich auch an Mutzettel oder andere bergmännische Urkunden denken, die zum Aufsuchen alter Fundstellen oder in den zahlreichen Besitzstreitigkeiten als Zeugnisse verwertet wurden.[4] Wenn wir diese allgemeinen Züge als unwesentlich ausscheiden, so bleibt uns als ursprünglicher Kern auf der einen Seite die Sage von dem goldnen Eselsfüllen, auf der andern die von den drei Altvätern. Auch dieser letztere rätselhafte Name erhält, wie die Bezeichnung: Goldner Esel, Sinn und Bedeutung erst aus der Sprache der alten Bergleute, in der „Vater" einen Fundort bezeichnet d. h. „die Stelle, wo ein nutzbares Mineral in seiner natürlichen

---

[1]) Die Anfänge des geordneten Bergbaues in Schlesien reichen sicher bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts zurück. Vgl. Steinbeck, a. O. II. Bd. S. 125. Geschürft wurde namentlich im 15. Jahrhundert an den verschiedensten Orten bis weit in die niederschlesische Ebene hinein, und die vagierenden Bergleute wurden zeitweise zu einer wahren Landplage. Vgl. Steinbeck a. O. S. 196. 234.

[2]) Grässe, Sagenbuch des Preussischen Staates II. Bd. S. 211.

[3]) a. O. II. 225.

[4]) Als Beispiel, wie ein mit künstlerischem Bewusstsein schaffender Dichter dasselbe Motiv verwertet hat, vergleiche man die reizvolle Novelle von H. Noé „Auf der Goldzeche" in seinem deutschen Alpenbuch. I. Bd. S. 83 ff.

Lagerstätte neu aufgedeckt wird".[1]) In dieser Bedeutung ist das Vorkommen des „Vaters" auf schlesischem Boden, wenigstens für frühere Zeiten verbürgt,[2]) und mit grosser Wahrscheinlichkeit ist dieses Etymon auch für den Namen des Altvaters im mährischen Gesenke anzusetzen.[3]) Wie hier, so mag sich der Name auch am Kiensberg über den Verfall des

[1]) Veith a. O. s. v.

[2]) Vor dem dreissigjährigen Kriege gehörte die „Altväterzeche" zu den ergiebigsten des Giehrener Betriebes. Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 16. Öfter begegnet der Name in sächsischen Bergwerken. „Den Namen Altväter führen im 16. Jahrhundert zwei Berggebäude im Freiberger Revier: Altväter Erbstollen samt Eschich Fundgrube zu Sayda und Altväter Fundgrube am Goldberge auf dem Brande." So C. Kretzschmar, Die Altväter-Brücke bei Freiberg im Jahrbuch für das Berg- und Hüttenwesen im Königreich Sachsen. 1894 S. 5. Ob der Ausdruck „Mutter" in der vorigen Sage neben diesen bergmännischen „Vater" zu stellen ist, habe ich nicht ermitteln können. Doch liegt der Gedanke nahe genug.

[3]) Er gehört in dieselbe Sippe, wie die Namen der unweit gelegenen uralten, schon im 15. Jahrhundert (1477 und 1480) erwähnten Zechen: „Im Neufange" und „auf dem alten Berge". Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 109 ff., 117, 152 f. Wanderer i. R. 1895 S. 26. Jakob Grimm hat freilich (Deutsche Mythologie I. S. 140) unsern schlesischen Altvater unter die alten Kultstätten Donars einreihen wollen. „Ich muss aber hierbei Gewicht legen darauf, dass der donnernde Gott vorzugsweise als ein väterlicher aufgefasst erscheint, als Jupiter und Diespiter, als far und tatl. Denn es hängt damit zusammen, dass auch die ihm geheiligten Berge die Benennungen Etzel, Altvater, Grossvater in mehreren Gegenden empfingen." Allein wie sich eine solche Bezeichnung aus der heidnisch-germanischen Vorzeit durch die Jahrhunderte rein slavischer Siedelung in die Zeit der deutschen Neubesiedelung hinüber gerettet haben sollte, ist schwer zu sagen; und noch mehr gilt dieser Einwand von dem süd-östlich von Grulich gelegenen Altvaterwalde. Beide Namen finden in der an Ueberresten alter bergmännischer Bezeichnungen reichen Gegend aus diesen ihre ebenso einfache wie natürliche Erklärung. Möglicherweise ist auch der Name der auf dem Kammrücken des Altvaters aufsitzenden Hochschar, höchst wahrscheinlich aber der des Überschargebirges in diese Gruppe zu ziehen. Vgl. Veith a. O. s. v. Wie in den Alpen, haben auch in Schlesien die Bergleute als die ersten Pioniere der Kultur manchem Ort seinen Namen gegeben, der sich unter der ansässigen Bevölkerung

ehemaligen schlesischen Bergbaues hinaus erhalten haben und gab dann der schöpferischen Einbildung des Volkes, nachdem die eigentliche Bedeutung seinem Bewusstsein entschwunden war, in seinem sinnvollen Klang Anlass zu naheliegenden Deuteversuchen. Aus der Verbindung mit dem Glauben an vergrabene Schätze, der fast immer als letzter Niederschlag von der Kunde alter Bergbaue zurückbleibt, erwuchs dann sehr natürlich die Erzählung von den Schätze hütenden drei Altvätern. Ob die Zahl auf geschichtliche Thatsachen zurückzuführen ist oder nur ihrer mystischen Bedeutung wegen Aufnahme gefunden hat, muss dahingestellt bleiben.

Mit dem Sagenkreise, mit dem wir uns hier beschäftigen, steht die folgende Sage von der sogenannten Abendburg am Hochstein nur in loserem Zusammenhang. „Es soll, heisst es, ein verwünschtes Schloss sein. Zu bestimmten Zeiten im Jahr steht es offen, besonders sagt man, zu Johannis oder am heiligen Weihnachtsabend (also zur Zeit der heidnischen Sommer- und Wintersonnenwende). Darinnen sitzen, wie einer sagte, Männer in tiefen Schlaf versunken um einen Tisch.“ [1]) „Allgemeiner verbreitet ist aber die Sage, wie es einer Frau ergangen, die dort einmal eine Kuh gehütet. Es war gerade Johannis und die Thür stand offen; da sah sie, wie das Gold ordentlich in Zapfen wie an den Tannen herabhing, und ein Kind, welches an einem Tische sass und einen Apfel in der Hand hielt, winkte ihr hineinzukommen; aber es war doch zu gruselig, dass sie machte, dass sie fortkam. Andere sagen, mit dem Kinde das wäre anders gewesen. Die Frau wäre, als sie die Thür offen gefunden, hineingegangen; da hätten Mulden von Gold gestanden. Wie sie davon hinausgeschleppt, vergisst sie ihr Kind, das sie

---

Bürgerrecht erwarb und sich daher behauptete, auch als die Bergleute längst wieder verzogen, ihre Baue verfallen waren.

[1]) W. Schwartz, Kulturhistorische Studien im Isergebirge. Ausland 1877. Vgl. Wanderer i. R. 1881 N. 2 und 3.

mit hineingenommen, und als sie es haben will, schlägt gerade die Thür zu. Da hat man ihr denn geraten, über ein Jahr wiederum zu derselben Zeit hinzugehen. Und als sie hinkommt, steht auch die Thür wieder offen, und ihr Kind sitzt ganz gesund und frisch auf einem Tische und hat einen goldnen Apfel in der Hand." Der mythische Gehalt dieser Sage ist, wie schon Schwartz bemerkt hat, uralt und reicht weit über die ersten Anfänge bergmännischen Anbaues hinaus in das graue Altertum heidnischer Vorzeit zurück.[1]) Aber die Lokalisierung der Sage dürfte wohl auf die Erinnerung an ehemalige bergmännische Arbeiten zurückzuführen sein. Denn wie die mehrfach in nie besiedelten Gegenden auftretenden Schlossberge[2]) beweisen, hat sich die dunkle Kunde von den im Schosse der Erde verborgenen Schätzen öfter zu mehr oder weniger reich ausgeschmückten Erzählungen von alten Burgen und Schlössern verdichtet. An alten Bergbau in der Nähe des Hochsteins erinnert noch heute die unweit westlich gelegene ‚Goldgrube' und wohl der Name der Abendburg selber, deren erster Bestandteil ursprünglich wohl das Gangstreichen der aufgefundenen Erzader be-

[1]) Alle wesentlichen Bestandteile kehren auch in andern schlesischen Sagen wieder. Vgl. Grässe a. O. II. S. 296 ff und Schwartz a. O. [Zwei Varianten dieser Sage, nach mündlicher Überlieferung aus Katscher und aus Striegau aufgezeichnet, befinden sich in den Sammlungen unserer Gesellschaft. V.]

[2]) Das „alte Schloss" bei Karlsthal im Isergebirge, nach der Dannenberg'schen Karte ein Felsen südlich vom Buchschachtfloss, der Schlosshübel gegenüber den Klapperflössen des Roten Wasser u. a. Dagegen hat der Geldstein am Sabrich bei Hermsdorf u./K., an den sich ebenfalls eine Sage von verborgenen Schätzen knüpft (nach Cogho im Wanderer i. R. 1893 S. 20), schwerlich etwas mit dieser Sippe zu thun, sondern ist wohl neben die Galtsteine (am Fernpass u. a.) in den Alpen zu stellen. Auch in den Bober-Katzbachbergen heisst eine Höhe bei Kammerswaldau die Melkgelte. Dergleichen Namen finden sich natürlich vorzugsweise in von Hirtenvölkern besiedelten Hochgebirgen. So führt in den Kalkalpen der Sierra Nevada der zweit-

stimmen sollte.[1]) Diese Bedeutung musste dem Volksbewusstsein, wenn sie ihm je verständlich war, rasch wieder verlören gehen. Daher finden sich die Ansätze zu sagenhafter Umdeutung des Etymons schon in der ältesten uns bekannten Form der Sage.[2]) „Am St. Johannistag gehe zum Hirschberg in der Mittagstunde unter das Galgenthor (also wohl in die Gegend des heutigen Cavalierbergs), besehe die Gebirge, da wirst du sehn die Abendrotburg (Abendburg) und gewisslich, wie sie gewesen, mit Fenstern und Türmen.“ Hier haben wir den ersten, noch schüchternen Versuch, den unverständlichen Namen mit poetischer Empfindung zu beseelen und zugleich aus der geographischen Anschauung heraus zu erklären. Denn von dem beschriebenen Standpunkt aus sieht man in der That um Johannis die Abendröte hinter der Abendburg verglimmen. Diese Deutung ergab sich also ungezwungen allen, die dem Ge-

---

höchste Gipfel den Namen: Dornajo, über den Moritz Willkomm (Hochgebirge von Granada. Wien 1882. S. 67 Anm.) bemerkt: „Sein Name ist mir nicht recht verständlich. Dornajo bedeutet Kübel oder Gelte zum Melken. Vielleicht haben die Hirten dem Berge deshalb diesen Namen gegeben, weil die seinen Südabhang durchfurchenden Gründe von seiner westlichen Kuppe aus betrachtet gegen das Centrum divergieren und hier eine weite Mulde bilden.“ Die Herbeiziehung dieser Ähnlichkeit ist zur Erklärung des Namens nicht einmal notwendig.

[1]) Vgl. A. v. Groddek, die Lehre von den Lagerstätten der Erze. Lpz. 1879 S. 40. Gewiss unrichtig ist die Deutung von Schwartz: „Wie die Hesperiden im Westen lokalisiert wurden, so ist auch vielleicht gerade in der Flinsberger Sagenform noch charakteristisch der Name Abendburg.“ Wanderer i. R. 1881 N. 3. In diese Gruppe bergmännischer Namen ist wohl auch der Mittagstein zu ziehen, der seinen Namen von den Heuern im Schmiedeberger Thal erhalten haben soll, welche die hinter dem Mittagstein stehende Sonne als Zeichen für die Mittagspause betrachteten. Diese Erklärung scheitert an zahlreichen Mittagsbergen und Mittagsteinen in den Alpen, wo eine solche Deutung nicht wohl zulässig ist. Hier wie dort hat man wohl meist an einen gegen Mittag streichenden Erz- oder Schürfgang zu denken.

[2]) von Cogho einem alten „Walenbüchlein“ entnommen. Wanderer i. R. 1893. S 82.

birge von Norden her, aus dem Hirschberger Thale nahen, und dieser Zugang war in den Zeiten, in denen die ‚Walen' ihr Wesen trieben, im 14.—16. Jahrh. der einzig mögliche, da die südliche Seite des Gebirges erst Ende des 16. Jahrh. dem Verkehr erschlossen worden ist. Damit ist zugleich ein Anhalt zu ungefährer Bestimmung der Entstehungszeit der Sage gewonnen. Wenn wir die ersten Versuche bergmännischen Anbaus im Zackenthal um den Anfang des 14. Jahrh.[1]) ansetzen dürfen und bis zur Bildung der Sage eine Zwischenzeit annehmen müssen, in der der ursprüngliche Sinn der Ortsbezeichnung verloren ging, um für die Möglichkeit einer neuen Deutung Raum zu gewinnen, so könnte die Sage von der Abendburg frühestens um 1400 entstanden sein.[2]) Von da ab lässt sich dann die weitere Ausgestaltung der Sage, wie sie sich allmählich teils durch Ausspinnen des etymologischen Kernes teils durch lokale Anknüpfung allgemeinen Sagengutes vollzogen hat, fast in chronologischer Reihenfolge verfolgen. Das Trautenauer Walenbüchlein, das nach seiner eigenen Angabe auf das Jahr 1466 zurückgeht, weiss über den Wert der in der Burg verborgenen Schätze und die beste Zeit, sie zu heben, schon Näheres zu berichten.[3]) Zugleich wird

---

[1]) Die Glashütte zu Schreiberhau wird zum ersten Mal i. J. 1366 erwähnt.

[2]) Das erste „Walenbüchlein", in dem der „Venediger" Antonius von Medicy aus Florenz die unterirdischen Schätze des Zackenthales und ihre Fundorte beschreibt, befindet sich in einer 1430 niedergeschriebenen Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek.

[3]) Wanderer i. R. 1893 S. 126: „Diese Mauer ist gar nahe bei der Abendburg, also genannt, aber wenig Leuten bekannt. Allda ist der Geist, welchen die gemeinen Leute den Rüben Zahl nennen. Ist dir das von Gott bescheert, dass du das finden sollst, was in der Abendburg an Gold und Silber liegt, so wirst du dein Leben lang davon wissen zu sagen. Denn es ist ein Schloss vor Zeiten da gewesen, welches einen unbeschreiblichen Schatz von Gold und Silber barg, dass ich glauben kann, das die Menschen unmöglich wegtragen können, so

die Abendburg als Sitz Rübezahls bezeichnet, den Wurzelgräber und Bergleute so oft als Schreckbild benutzt haben. Zeller in seinen ‚Hirschberger Denkwürdigkeiten' (1720)[1]) weiss anzugeben, wie der Schlüssel zur Abendburg zu finden ist, und erzählt von einem Regensburger Kaufmann, der 1580 dreimal die Gegend um die Abendburg besucht haben und jedesmal mit reichen Schätzen zurückgekehrt sein soll. In diesem Bericht ist Rübezahl bereits zu einem Satan geworden, von dem allerlei gruselige Geschichten erzählt werden.

Nachdem so die Sage von der Abendburg die feste Gestalt gewonnen hat, die sich noch heute im Volksglauben allgemein behauptet, und zugleich zu der wahrscheinlich erst im 16. Jahrh. eingebürgerten Rübezahlssage in eine (rein äusserliche) Beziehung gesetzt war, zieht sie auch andre Sagenstoffe an sich,[2]) bis sie schliesslich die reich ausgeschmückte Form annimmt, in der wir sie in der obigen Wiedergabe bei Schwartz u. a. antreffen. —

Ein anderer, ursprünglich bergmännischer Ausdruck führt uns zu der zweiten Gruppe etymologischer Sagen über, denen hier einige Worte gewidmet sein sollen. Auf der Höhe des sogenannten Zackenkammes, zwischen Voigtsdorf und Gotschdorf, wird eine grossenteils mit Wald bewachsene Höhe vom Volke die „Kummerhoarte" genannt. Der allgemeine Volksglaube bringt den Namen mit dem unweit gelegenen Pfarrstein[3]) in Verbindung

---

viel ich gesehen habe." Darnach wird die beste Zeit des Besuches angegeben.

[1]) Bd. II. S. 25 ff.

[2]) wie den noch heute anzutreffenden Aberglauben von dem „kleinen grauen Männdel", dem man bei der Abendburg nicht selten begegnet. (Nach Cogho Wanderer i. R. a. O.) Derselbe erinnert auffällig an Schwenckfelds (Beschreibung d. Hirschbergischen Warmen Bades. Hirschberg 1619 S. 158) „Bergmänlin", welche kaum drei Spannen lang sind.

[3]) der seit einigen Jahren die Inschrift trägt: „Pfarrstein. Hier hielten die Buschprediger evangelischen Gottesdienst. 1654—1741."

und erzählt, dass in den Zeiten der sogenannten religiösen Restitution, von 1654—1709, namentlich unter Kaiser Ferdinand III. die sogenannten „Buschprediger“ an dieser einsamen Waldstätte die Gläubigen aus der Umgegend um sich schaarten, um ihnen das reine Gotteswort zu verkünden und zugleich die Segnungen der evangelischen Kirche Kindern und Erwachsenen zu spenden.[1]) Die Thatsache selbst ist richtig.[2]) Ja der Name: Kummerharte begegnet uns zum ersten Male in einem gegen die Buschprediger gerichteten Patent vom Jahre 1698:[3]) „Ich, Christoph Menzel, des H. R. R. Reichs Graf von Nostitz und Rheineck, vernehme mit Unwillen, dass sich die höchst verdächtigen Buschprediger . . . zwischen Reibnitz, Vogtsdorf und Gotschdorf auf der Kummerharte . . . und vielen andern Orten mehr aufhalten. Verbiete bey hoher Leib- und Lebensstraffe allen und jeden, diese gefährliche Menschen standhaft zu verfolgen, verjagen, kündige militairische Execution an etc. Actum am Königl. Burglehn zu Jauer, d. 20. Oct. 1698. C. W. G. v. Nostitz, Joh. Madeck v. Creutzenstein.“ Allein gerade diese erste urkundliche Erwähnung des Namens spricht gegen die den spätern Geschlechtern allerdings nahe liegende Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs mit dem benachbarten Pfarrstein. Denn nach dem Wortlaute des Patentes muss der Name der Kummerharte ebenso wie der der andern ge-

---

[1]) Vgl. Wuttke, Friedrichs des Grossen Besitzergreifung von Schlesien I. Bd. S. 277 und „Etwas für die evangelische Kirchfahrt zu Boberröhrsdorf bei dem ersten fünfzigjährigen Kirchenjubelfeste 1792. Hirschberg S. 45: „Die Prediger waren aus Sachsen (eigentlich Lausitz) und kamen nach der erhaltenen und fortgepflanzten Sage etwa in zwei oder drei Monaten einmal. Eine Sammlung in einem umgehenden Hute war ihr Lohn.“

[2]) Vgl. E. Lang, Jubelbüchlein für die evangelische Gemeinde zu Voigtsdorf 1892 S. 13.

[3]) Abgedruckt in dem Boberröhrsdorfer Jubelbüchlein von 1792 S. 39 ff.

nannten Orte schon vorher bestanden haben, kann also wenigstens nicht von dem Auftreten der damaligen Buschprediger hergeleitet werden. Ob in frühern Jahren (zwischen 1654 und 1698) an derselben Stelle ähnliche gottesdienstliche Versammlungen stattgefunden haben, die zu einer solchen Ortsbezeichnung Veranlassung gegeben haben könnten, wissen wir nicht. Der Verfasser des Patentes jedenfalls kann von einem solchen Zusammenhang nicht wohl eine Ahnung gehabt haben, sonst würde er, dem von seinem streng katholischen Standpunkt aus die evangelische Bezeichnung als „Kummerharte" wenig sympathisch sein musste, dieser Empfindung wohl durch einen Zusatz (etwa in der „sogenannten" K.)[1]) Ausdruck gegeben haben. Es scheint aber, als wenn er den in den Cameralakten gebräuchlichen oder den damals allgemein landesüblichen Namen gebraucht habe. Will man also trotzdem den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Pfarrstein festhalten, so müsste man annehmen, dass der Name aus der Zeit des frühesten Auftretens der Buschprediger (bald nach 1654) herrühre und sich bis zum Ende des Jahrhunderts allgemeine Geltung verschafft habe, auch bei der andersgläubigen Bevölkerung. Dazu erscheint uns aber der Zeitraum von einigen 40 Jahren allzu kurz. Somit bleibt für eine andere Erklärung die Bahn frei. Nach Veiths deutschem Wörterbuch s. v. ist „Kummer" ein mundartlicher Ausdruck gleichbedeutend mit „Alter Mann" d. h. ein verlassener Bergbau. Erinnern wir uns, dass nach Schwenckfeld[2]) im Anfang des Jahrhunderts, von dem hier

---

[1]) Wie dies in der That in einem ganz analogen Falle in der Erläuterung zu der alten Karte der Harrach'schen Herrschaft Starkenbach v. J. 1762 geschehen ist: „Der sogenannte Lutherische Predigtstein." Vgl. J. Partsch, Eine Aufgabe der Kartographie im Riesengebirge. Wanderer i. R. 1887 S. 107.

[2]) Selbst am Hausberg wurde geschürft. Steinbeck a. O. S. 179. Auf gleichen Ursprung habe ich auch den Namen des zwischen Kummerharte

die Rede ist, „in den kleinen Bächlein umb Hirschberg" viel „geseiffet" wurde, unter andern auch im Georgenbach bei Straupitz, so liegt es nahe genug, unsre Kummerharte mit diesen bergmännischen Arbeiten in Verbindung zu bringen[1]). Die Erinnerung an dieselben ist bis auf die letzte Spur vergangen; es darf daher nicht Wunder nehmen, dass man für die alten bergmännischen Bezeichnungen, die als letzte unverstandene Zeugen übrig blieben, nach andern Erklärungen suchte und den dürftigen Gehalt, den der Wortsinn ergab, auch durch gewaltsame Umdeutung zu bereichern strebte. So wurde die gute deutsche Harte (= Bergwald), die den zweiten Bestandteil unseres Ortsnamens bildet, in eine Horde oder Heerde umgestaltet. In dieser weitern Ausbildung begegnen wir der Sage unter andern bei Berndt (Wegweiser durch das Sudetengebirge S. 443 s. v.): „Kummerhort . . . „Auf ihm ein Felsblock, bei dem sich in den Zeiten der Bedrückung die Protestanten zum Gottesdienst versammelten. Die Katholiken nannten sie damals die „Kummerhorde oder — heerde".

An die heimliche Wirksamkeit der evangelischen Buschprediger des 17. Jahrhunderts erinnern ausser dem in der Kummerharte gelegenen Pfarrstein noch manche ähnlich klingende Ortsnamen in unserm Gebirge, so das Pfarr-

---

und Hausberg liegenden Ottilienberges zurückzuführen gesucht. Vgl. Wanderer i. R. 1895 S. 27. Zu dem dort Gesagten sei hinzugefügt, dass bei Schwaz in Tirol, welches lange Zeit als die Hochschule des deutschen Bergbaus galt und auch in unser Gebirge im 16. Jahrh. Bergarbeiter entsandte, ein Ottilienstollen und ein St. Georgenberg nicht weiter auseinander liegen, als der Georgenbach und der Ottilienberg bei Hirschberg. Zweifelhaft ist, ob nicht auch der Popelberg bei Gotschdorf einem bergmännischen Popel (Zeichen) seinen Namen verdankt, wie dies von dem Giehrener Popelberg wahrscheinlich ist. Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 16. Gewöhnlich wird der Name von den im dreissigjährigen Kriege gebräuchlichen Warnungszeichen abgeleitet. Vgl. Sagawe, Jubelbüchlein für die evangelische Gemeinde zu Seifershau 1892 S. 13.

[1]) Schwenkfeld a. O. S. 162, 163.

büschel,[1]) in dem der 1654 amtsentsetzte Pastor Sieber gepredigt haben soll, und der Pfaffenstein zwischen Reibnitz und Boberullersdorf, wo eine Versammlung der Evangelischen durch kaiserliche Kürassiere auseinander gesprengt wurde und wahrscheinlich auch der bekannte Buschprediger Neumann gefangen genommen wurde,[2]) wahrscheinlich auch der Predigerstein zwischen Arnsdorf und Brückenberg (Berndt a. O. s. v.), sowie der „Lutherische Predigtstein" bei Harrachsdorf.[3]) In den Kreis dieser ihrem geschichtlichen Ursprung nach mehr oder weniger gut verbürgten Benennungen wurden nun aber auch andere Ortsnamen nur des eigentlichen Wortsinnes wegen hinein gezogen, die sicher mit jenen nicht das Geringste zu thun haben. Ein lehrreiches Beispiel hierfür ist der Gräberberg zwischen Arnsdorf und Seidorf; an diesem Namen ist von Berufenen und Unberufenen viel herumgedeutelt worden; man wusste allerlei bewegliche Geschichten zu erzählen von verfolgten Seelsorgern, die aus dem Wasser der natürlichen Taufsteine, welche die Gräber d. h. die Felsblenden des Berges bilden, die Neugeborenen ihrer treuen Gläubigen tauften oder die in den „Gräbern" versteckten Gaben in Empfang nahmen, bis endlich die ans Licht gezogene älteste Namensform „Kremerberg"[4]) alle jene rührenden Erzählungen als etymologische Gespinnste aufdeckte. Ähnlich ist es auch manchen andern Ortsnamen ergangen, die in ihrem Wortsinn alte Erinnerungen an jene der evangelischen Bevölkerung unvergesslichen Zeiten der Verfolgung zu bergen

---

[1]) in dem jetzt „Neugräflich" genannten Walde. Sagawe a. O. S. 17.

[2]) E. Lang, a. O. S. 13.

[3]) „auf welchem um 1651 einige Lutherische Pastores aus Schlesien hereinkommend denen hiebey aus Böhmen gesamleten Lutheranern geprediget und das Abendmahl gereichet haben." — Wanderer i. R. 1887 S. 107.

[4]) Vgl. P. Scholz im Wanderer i. R. 1890 S. 4.

schienen. Hieher gehören wenigstens zu einem Teil die in den Sudeten wie in den Alpen[1]) zahlreichen Kanzeln, Predigersteine, Predigtstühle[2]) u. s. w. Hier wie dort bezeichnen sie vereinzelte, wenigstens nach einer Seite hochaufragende Felsmassen, welche eine mit geringem Wort- und Anschauungsschatz arbeitende Phantasie leicht an eine wirkliche Kanzel erinnern mochten; so die hinter der Schneegrubenbaude aufstrebende Rübezahls- oder Teufelskanzel, so die Kanzel am Raubschloss, „eine burgähnliche, hohe Steinmasse“,[3]) der Predigtstuhl am Jauersberg, „eine hohe nackte Klippe“,[4]) der Predigtstuhl bei den Baberhäusern u. a. Auch diese hat die Sage, wenn sie in der Nähe wirklicher oder vermeintlicher Wirkungsstätten der alten Buschprediger lagen, zu erreichen gewusst[5]) und mit einem mehr oder weniger dichten Rankwerk umschlungen. In solchen Fällen, wo sich ein früheres Vorkommen des Ortsnamens nicht nachweisen lässt, ist es meist unmöglich, die enge Verschlingung von Wahrheit und Dichtung zu lösen, und in diesen mag man der Sage ihr Recht lassen. In einem Falle aber lässt sich die alte volkstümliche Benennung in ihrer ursprünglichen Bedeutung leicht und sicher losmachen. „Eine andere sehr merkwürdige Stelle, berichtet Mosch,[6]) für die Freunde des Altertums ist eine Steingruppe vor der östlichen Vorstadt von Hirschberg, am sogenannten Rennhübel, im Munde der Landleute mit dem Namen der Teufelskanzel bezeichnet. Den Bewohnern der

---

[1]) z. B. der Predigtstuhl im Gaisthal, Predigtberg im obern Paznaunerthale und viele andere.

[2]) vgl. Mosch, die alten heidnischen Opferstätten und Steinalterthümer.

[3]) Müller, Vaterländische Bilder S. 418.

[4]) Berndt a. O. S. 399.

[5]) so den Predigtstein bei Kauffung im Katzbachthal. Vgl. Stockmann, Geschichte des Dorfes Kauffung. Festschrift 1892 S. 77.

[6]) a. O. S. 284.

Stadt ist der Fels eine Stelle, welche den verfolgten Evangelischen zum Gottesdienst gedient hat, was die Nähe der Gruppe an der stets dort befahrenen Landstrasse geradezu unmöglich macht.“ Dieser Einwurf ist unwiderleglich. Hat die Steingruppe je den Namen: Kanzel oder Predigtstuhl geführt, so kann er nur im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne gemeint gewesen sein.[2]) Wahrscheinlicher aber ist die Legende erst durch eine bewusste Umdrehung und Umdeutung des alten, volkstümlichen Namens „Teufelskanzel“ entstanden. Derartige Kunststücke sind von Halbgebildeten, die ihre Lesefrüchte an den Mann bringen wollten, zu allen Zeiten verübt worden und sind dann als gangbare Münze trotz ihres leichten Gepräges auch in weitere Kreise gedrungen. —

[2]) Dasselbe gilt wohl wegen der Nachbarschaft des Dorfes auch von dem Kanzelstein bei Agnetendorf.

IX.

Zur Characteristik des schlesischen Bauern.

Von

Franz Schroller,
Rawitsch.

Wie die Neuzeit in so manche alten Ordnungen Bresche gelegt, wie sie so manche feste Grundlage alten Volkstums erschüttert hat, so hat sie auch gewaltig an jenem alten patriarchalischen Verhältnis gerüttelt, auf welchem einst alle bäuerlichen Gemeinschaften und Genossenschaften beruhten und zum Teil noch jetzt beruhen. Die Wandlungen auf diesem Gebiete, welche zum Teil durch die ungeheure Ausdehnung des Verkehrs, zum Teil durch die Gesetzgebung bedingt werden, vollziehen sich in aller Stille, aber notwendig und unaufhaltsam. In diesem Auflösungsprozesse liegt ein gutes Stück Zeitgeschichte, und wer den Geist der Zeit wird ganz erfassen wollen, wird auf diese Wandlungen in breiten Schichten unseres Volkes gebührend Rücksicht nehmen müssen.

Patriarchalisch war zunächst beim schlesischen Bauern von jeher das Familienverhältnis. Und das ist im grossen und ganzen bis auf den heutigen Tag so geblieben; auf diese feste Burg hat der Zeitenstrom noch am wenigsten einzuwirken vermocht. Am schärfsten findet dieses Verhältnis seinen Ausdruck in dem „Ihr“, mit welchem wohl noch überall bei den Bauern die Kinder den Vater und die Mutter anreden. Dieses „Ihr“ drückt das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, der Jungen zu den Alten weit besser aus als lange Erörterungen. Wenn allzu zart besaitete Städter in dieser Anrede einen Mangel an Zärtlichkeit und Wärme im Verkehr zwischen Eltern und Kindern, ja sogar eine gewisse Schroffheit erblicken wollen, so

haben sie den Sinn jenes „Ihr“ nicht erfasst. Der Bauer mag es nicht dulden, dass ihn die Kinder „Sie“ anreden, wie es bei den Handwerkern und niederen Beamten häufig geschieht; das „Sie“ würde ihm zu herrisch, zu fremd klingen; er will aber auch nicht, dass sie ihn „Du“ nennen; das klingt ihm zu vertraulich, das setzt zu sehr die Gleichberechtigung voraus, die er doch den Kindern nicht zuerkennen kann. Wollte man aber aus dem Mangel dieses vertraulichen Du auf eine gewisse Lieblosigkeit im Verkehr des Bauern mit seinen Kindern schliessen, so würde man irren. Der Bauer ist zwar bei seinem ruhigen und weniger empfindsamen Wesen zu äusseren Zärtlichkeits-Bezeigungen weniger geneigt als der Städter, trotzdem liebt er aber seine Kinder meist ebenso warm wie jener. Diese Liebe hindert ihn aber nicht zu verlangen, dass sich die Kinder nicht mit dem Du und Du wie Seinesgleichen betrachten, sondern dass das Gefühl der Unterordnung des Kindes unter die Eltern, der Ehrfurcht des Jüngeren gegen den Älteren, der Achtung des Unerfahrenen vor den Erfahrenen auch zum Ausdruck gelange, und dies geschieht in der Anrede „Ihr“. Nur wer lange unter Bauern gelebt oder die Anrede von Jugend auf gebraucht hat, wird ihren Sinn richtig erfassen; er wird fühlen, dass in diesem Ihr nichts Schroffes und Hartes liege, sondern innige Pietät und achtungsvolle Unterordnung der Kinder unter die Autorität des Vaters und der Mutter, der jüngeren Familienmitglieder unter die Gewalt der Familienhäupter.

Auf derselben Grundlage beruhte bis vor kurzem auch das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten. Bei dem alten schlesischen Bauern gehörten „die Leute“ oder das Gesinde zur Familie, und sie verschmolzen umsomehr mit ihr, je länger sie in derselben dienten. Das Dienstverhältnis dauerte aber meist sehr lange, denn ein Wechsel fand vor 30—40 Jahren weit seltener statt als heute. Der alte schlesische Bauer betrachtete sich als den Vater seiner Dienstboten, seine Frau als ihre Mutter, und sie

wurden von diesen thatsächlich Vater und Mutter genannt und mit dem achtungsvollen Ihr angeredet, selbst wenn sie jünger waren als die Knechte und Mägde. Die alten Bauersleute verdienten aber auch die Ehrennamen Vater und Mutter, denn sie vertraten meist deren Stelle. Wie der Bauer mit seinem Gesinde arbeitete, so wohnte er mit ihm in derselben Stube und ass mit ihm — wenigstens der kleine Bauer — an demselben Tische und aus derselben Schüssel. Nur grössere Bauern, die einen grösseren Kreis von Gesinde halten mussten, assen mit ihren Kindern an einem besonderen Tische, aber immer in der grossen Gesindestube; in das Nebenstübchen ging man nur, wenn Besuch kam; vornehmer Besuch, besonders aus der Stadt, wurde wohl auch im Oberstübchen bewirtet. Vor und nach Tische sprach die ganze Familie — Vater, Mutter, Kinder und Dienstboten — das Tischgebet, und nach dem Abendessen betete man dann ebenso gemeinschaftlich das Abendgebet; in katholischen Gegenden wenigstens geschah dies meistens und ist wohl auch jetzt noch vielfach üblich. Ich kannte einen Bauern, der etwa 400 Morgen sein eigen nannte, einen Mann von altem Schrot und Korn, der in der karierten kurzen Baumwollenjacke den ganzen Tag unter seinen Leuten weilte, gelegentlich auch selbst tüchtig zugriff und des Abends mit seinen Leuten zu den an den Wänden entlang laufenden Bänken kniete und als Vorbeter das Abendgebet sprach. So bildete sich naturgemäss ein Gefühl der Familien-Zusammengehörigkeit, das sich auch bei andern Anlässen zeigte, besonders wenn die Eltern der Dienstboten weit entfernt wohnten.

Auf Gutshöfen kann eine solche Familiengemeinschaft selbstverständlich nicht entstehen, besonders da ein Teil der Dienstleute, wie der Schaffer, der Schäfer, der Kuhmann, der Wächter und manche Knechte verheiratet sind. Diese verheirateten Dienstleute und ihre Frauen werden vom Gutsherrn und seinen Beamten im deutschen Schlesien gewöhnlich mit Ihr angeredet, im polnischen Oberschlesien

hört man meist die Anrede Du, und vielleicht liegt in dieser Verschiedenheit der Anrede auch eine Erklärung dafür, dass dort die Leute im allgemeinen besser behandelt werden als hier.

Nirgends hat nun der Zeitlauf grössere Wandlungen hervorgebracht als in dem Verhältnis von Herrschaften und Dienstboten.

Der moderne Bauer, besonders wenn er einen grösseren Besitz hat, spielt häufig nur den Inspektor auf seinem Gütchen. Halb sonntäglich gekleidet, die Cigarre im Munde, ist er nur der Aufseher seiner Leute, der nicht gern mit Hand anlegt. Die Mahlzeiten in derselben Stube oder gar an demselben Tische einzunehmen, hält er unter seiner Würde: es wird in dem Nebenstübchen gespeist. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung, was mir im vergangenen Sommer über einen Glatzer Bauern erzählt wurde. Bald nach der Übernahme der Wirtschaft beim Tode seines Vaters liess er die von der Gesindestube nach dem „Stübla“ führende Thür zumauern, damit er von seinem Gesinde abgeschlossen sei. So muss allmählich die Herrschaft den Dienstboten fremd werden und ein Verhältnis eintreten, welches in dem „Sie“, womit die Dienstleute den Bauer und die Bäuerin vielfach anreden, seinen richtigen Ausdruck findet. Und wo das altehrwürdige Ihr dem Sie Platz gemacht hat, da ist natürlich für „Vater“ und „Mutter“ kein Raum mehr. Da ist aus dem Vater der „Herr“ oder der „Pauer“, aus der Mutter die „Frau“ oder die „Päuern“ geworden, wenn anders die Ausdrücke Pauer und Päuern überhaupt gebraucht werden dürfen; denn viele unserer Bauern sind zu Gutsbesitzern avanciert, wozu sie die Servilität der Geschäftsleute gemacht hat. So stehen sich schon vielfach der „Herr Gutsbesitzer“ und seine „Leute“ gegenüber. Da nun die Zugehörigkeit zur Familie meist aufgehört hat, fühlen sich die Dienstboten im Hause fremd, wechseln häufig den Dienst und verrichten, da ihnen Gefälligkeit gegen die Herrschaft un-

bekannt ist, nur das Mass von Diensten, das ihnen zukommt. Sehr drastisch äusserte sich darüber vor kurzem ein Glatzer Bauer: „Heute is der Herr der Knecht, on der Knecht der Herr. Wos'm ni posst, macht a ni, on sät (sagt) ma wos, läft a dervô (davon). Wo wier (würde) heute a Mäd met der Rodber noch Groase fohrn! Nê, bedient muss dos Freilein wân (werden).“ An diesen Wandlungen trägt nicht allein die moderne Gesetzgebung, und besonders das Gesetz über die Freizügigkeit die Schuld, wie man Landwirte vielfach behaupten hört, sondern auch der Geist der Vornehmheit, der in die Bauern gefahren ist und sie den Dienstboten entfremdet hat.

Patriarchalisch war und ist bis auf den heutigen Tag noch grösstenteils das Verhältnis der Gemeindemitglieder untereinander. Wo die Gemeinde nicht zu gross ist, bilden die Insassen eine Art Familie, die am Wohl und Wehe des Einzelnen Anteil nimmt. Das zeigt sich bei Unglücksfällen, z. B. Feuersbrünsten, besonders aber wenn ein Dorfbewohner stirbt. In langem Zuge begleiten sie ihn zu Grabe, wenn nicht gerade wichtige Arbeiten, wie die Saat und die Ernte, viele zurückhalten. Als ein äusseres Zeichen dieser Gemeinde-Familie kann es angesehen werden, dass sich Alters- und Schulgenossen beiderlei Geschlechts, gleichviel welchem Stande sie angehören, mit Du anreden, während man Fremde, wenn sie Bauersleute sind, mit Ihr, wenn sie vornehmer aussehen, mit Sie anredet. Zugezogene Wirte verdienen sich das familiäre Du der Gemeindemitglieder allmählich. Charakteristisch für das Verhältnis der Dorfinsassen zu einander ist besonders die Achtung, welche die Jungen den Alten entgegenbringen. So ist es wohl überall Sitte, dass Kinder und überhaupt jüngere Personen ledigen Standes alle älteren Leute und ganz besonders verheiratete mit Ihr anreden und, wenn sie nicht als unhöflich gelten wollen, grüssen, obwohl sie dieselben vielleicht nicht näher kennen. Eheleute gelten für jüngere Unverheiratete selbstver-

ständlich als Respektspersonen, denen man das ehrenvolle Ihr zuerkennen muss. Diese Auffassung der, ich möchte sagen, höheren Würde der Verheirateten ist überhaupt dem Landvolke eigen. Wie man ein unverheiratetes Weibsbild noch bis vor einigen Jahrzehnten als das Mensch — bis das Wort einen verächtlichen Beigeschmack erhielt — bezeichnete, so will man einer unverheirateten Mannsperson heute noch nicht die Bezeichnung Mann zuerkennen, auch wenn sie schon im Greisenalter steht und Haus und Hof, Amt und Würden hat. Man will sie Herr nennen, aber nicht Mann, denn Mann kann nur ein Verheirateter sein. Über diese Auffassung geriet ich vor einigen Jahren mit einer Bauersfrau beinahe in Streit, als ich einen 50jährigen Junggesellen, der seine 80 Morgen bewirtschaftete und Gemeindeschöffe war, als Mann bezeichnete. „Dos is kê Moan," fiel die Frau rasch ein. „Was, kein Mann? Nun, was ist er denn, er ist doch keine Frau?" — „Nê, a Kalle (Kerl) is a, ober kê Moan; wenn dâr a Moan wär, müsst ha a Weib hoan. War kê Weib hot, is kê Moan. Sulche Leute nenna mir (wir) ledige Kalle." Es liegt aber in dieser Auffassung mehr als die Achtung vor dem Verheirateten, es liegt darin die dem Bauern unbewusst innewohnende Anerkennung und Wertschätzung der Familie, die für ihn ohne die Ehe gar nicht denkbar ist. Daher stehen „der Kalle" (Kerl) und „das Mensch" als familienlos eine Stufe tiefer als die Eheleute und werden mit Du angeredet, während man diesen das Ihr zukommen lässt.

Nähere Bekannte und Freunde redet man nur mit dem Vor- oder Taufnamen an, von andern Personen nennt man beide Namen und von Fremden, deren Rufnamen man wohl gar nicht kennt, nennt man nur den Familiennamen.

Hoch betagte Personen werden von allen Dorfbewohnern, verheirateten wie unverheirateten, mit dem Ehrentitel Vater und Mutter ausgezeichnet. So nennt man sie z. B. Vater Langner, Mutter Langnern, oder wenn sie

nähere Bekannte sind, Voter Gootlieb, Mutter Ruse (Rosa). Nirgends kommt der Charakter der Dorf-Familie besser zum Ausdruck als in dieser ehrenden Auszeichnung betagter Leute, in dieser kindlichen Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren.

Eine andere Gemeinschaft, welche bei den Bauern noch fest zusammenhält, ist die der Verwandtschaft, oder „der Freindschoft", wie sie die Bauern nennen. Diese Zusammengehörigkeit zeigt sich besonders bei wichtigen Familienfesten, wie Kindtaufen, Hochzeiten, Beerdigungen und an der Kirmes, Gelegenheiten, bei denen sich die Genossen der Sippe besonders zahlreich bei angesehenen Familienhäuptern einfinden.

Auffallend ist es, dass sich die Gemeinschaft der Verwandten nur auf zwei bis drei Generationen erstreckt, während im vierten Geschlecht das Bewusstsein der Verwandtschaft meist schon völlig erloschen ist. Man findet in manchen Dörfern zahlreiche Familien desselben Namens, so in Krummhübel die Hering, in Lomnitz bei Wüstegiersdorf die Heilmann, anderwärts andere. In den beiden zu einem Kirchspiel vereinigten Dörfern Kislingswalde und Plomnitz bei Habelschwerdt sind die Wolf sehr stark vertreten. Es werden folgende Wolf gezählt:

Wolf Siegfried,
Wolf Aloys,
Der Wolf Schoffer (früher Dominialschaffer),
Meel-Wolf (früher Knecht in einer Mühle),
Honsa-Seffe oder der böhmsche Hons (Sohn des Hans Wolf aus Böhmen),
Der Wolf Schuster,
Der Wolf Flescher,
Der Wolf Schneider,
Der Wolf Bender (Böttcher),
Wolf Gust,
Wolf Naz,
Wolf Hannes,

Wolf Domin,
Wolf Seffe,
Wäner Franz, } beide mit dem Familiennamen Wolf,
Karger Franz, }
aber nach ihren Stiefvätern Wagner und Karger genannt.

Wenn sich auch nachweisen lässt, dass der eine oder der andere eingewandert ist, wie der böhmsche Hons, so kann man doch aus den alten Steuerregistern darthun, dass die meisten Familien schon lange auf ihren Wirtschaften sitzen. Es ist nun höchst wahrscheinlich, dass die meisten dieser Wolf unter sich verwandt sind, wenn auch die Zurückführung auf einen Stammvater Wolf nicht mehr möglich ist. Das liegt daran, dass die Bauern für die Aufstellung eines Stammbaumes kein Verständnis haben und dass ihnen die Erinnerung an ihre Ahnen verloren geht. Man kennt wohl den Grossvater, man weiss aber schon nicht immer etwas Bestimmtes über den Urgrossvater. Weiter hinauf reicht aber die Kenntnis der Ahnen bei einem Bauern wohl nur zufällig. Dieses geringe Interesse für den Familien-Stammbaum hat daher zur Folge, dass sich die Enkel von zwei Brüdern schon fast wie Fremde ansehen. So betrachten sich jene zahlreichen Wolf, deren Abstammung von einem gemeinsamen Stammvater vielleicht recht viele Generationen zurückliegt, nicht als zu einem Geschlechtsverbande gehörig. Die Sippe umfasst nur die durch nähere verwandtschaftliche Bande zusammengehörigen Familien und Personen.

So steht also die alte Burg des deutschen Volkes und besonders des deutschen Bauern, die Familie, zwar noch unverletzt da, aber jene weitere Feste, welche einst das ganze Haus umfasste, und das Gesinde beim Bauern wie die Gesellen und Lehrlinge beim Handwerksmeister eng an die Familie angliederte, hat doch den Stürmen der Zeit nicht standgehalten. Hier ist einer der Verbände, auf welchen bisher die gesellschaftliche Ordnung beruhte,

der Auflösung nahe, aber alle Versuche, ihn in seiner alten Form wieder herzustellen, würden vergeblich sein.

Aber auch sonst mehren sich die Anzeichen dafür, dass ein neuer Geist bei unsern Bauern eingekehrt ist; dafür habe ich im Verkehr mit ihnen im letzten Sommer manche Beweise erhalten. Am auffallendsten trat dies in einem Gespräch hervor, welches ich mit einem mir bekannten, etwa 30jährigen Bauern führte. Als ein starkes Hagelwetter die Feldmark seines Dorfes arg zugerichtet hatte, fragte ich den jungen Mann, ob er gegen Hagelschaden versichert sei. „Nu freilich," war die Antwort, „dos muss ma." — „Ja, das ist aber noch nicht lange her, denn vor 10—15 Jahren versicherten sich hier nur wenige Bauern, und vor 25 Jahren that es kaum einer." — „Dos is richtig. Früher säta se (sagten sie): Batt' ock, batt' ock, ober 's Bata (Beten) macht's ni. Ich wiel jo 's Bata ni verachta, ober 's Bata macht's ni, 's Versichan machts. Wie koan denn unser Herrgoot 's Water macha, wie mir (wir) groade wella. Wir sein jo ock a kläner Stern (er meinte unsere Erde) gegen die andern, do koan a doch ni uf uns alleene Rücksicht nahma. Dos sein halt Naturereignisse, die nahma ihren Lauf, do ändert 's Bata nischt. Do hoot 's doch amool ei Worthe (Wallfahrtsort Wartha) onder de Wollfährtner geschlän (der Blitz), wie se groade batta. Wenn ma aso wos hört, do kriegt ma sei eigna Gedanka." Ich war erstaunt über die Weltanschauung dieses Bauern, der übrigens ein gläubiger Katholik ist, und es wurde mir klar, dass das Zeitalter der Naturwissenschaften auch auf die Bauern seine Strahlen geworfen habe.



X.

Flurnamen.

Von

Theodor Siebs,
Greifswald.

Die Erforschung der germanischen Ortsnamen ist über die ersten Anfänge noch nicht hinausgekommen, obwohl sie immer in weiten Kreisen Interesse gefunden hat. Wäre auf diesem Gebiete methodisch gearbeitet worden, so würde auch sicherlich die Flurnamenkunde nicht vernachlässigt worden sein, denn sie ist, wie die Erkenntniss der Personennamen, eine Vorbedingung. Viele der aus einem einzigen Wortstamme bestehenden Ortsnamen unterscheiden sich ja durch Nichts von Flurbezeichnungen und sind es vielleicht dereinst gewesen, z. B.: *Berg Berge Bergen, Horst, Wiek, Hof, Fürth, Loh, Roth;* von den zusammengesetzten Ortsnamen aber — und sie bilden die Mehrzahl — findet sich in den meisten Fällen eines der Kompositionsglieder auch als Flurname vor, manchmal gar beide, z. B. *Adalricheshoven, Hohenberge, Brâkelâ* = Brakel, *Sandforda* u. A. m.

Der Sinn vieler Flurnamen ist dem Bewusstsein des Volkes entschwunden; manche andere werden in ihrer Bedeutung bisweilen noch gefühlt, wenn sie das Gelände benennen, aber als Appellativa sind sie in der Mundart nicht mehr gebräuchlich und stehen also auf der Grenze zwischen Appellativum und Nomen proprium. Wenn wir sie sammeln, gewinnen wir ein wichtiges Material für die Ortsnamenforschung, bereichern die Kenntniss des deutschen Sprachschatzes und lernen manches dunkle Wort der älteren Quellen, namentlich der Urkunden, verstehen. Die Flur-

namen sind fernerhin auch für die Wirtschaftsgeschichte von Wert, indem sie zur Aufklärung der Agrarverhältnisse beitragen; und lägen sie uns in grosser Zahl und richtiger Gestalt vor, so würden sie ein wichtiges Kriterium für die Stammesscheidung sein. Übertragen doch Ansiedler die aus der alten Heimat gewohnten Flurnamen auf das neu erworbene Gebiet, denn da es sich um die Bezeichnung kleinerer Gewanne handelt, können sie meistens auch auf ein Gelände angewendet werden, das sich von den früheren Wohnsitzen sehr unterscheidet.

Gerade diese Erwägungen waren für mich — neben der Absicht, das mundartliche Material zu gewinnen — ein Grund, die Flurnamen des Saterlandes vollzählig zu sammeln, des einzigen Gebietes ostfriesischer Sprache, auf dem eine reiche Ausbeute zu erwarten war. Die Katasterverzeichnisse und Flurkarten,[1]) die mir in Oldenburg freundlichst zur Verfügung gestellt wurden, und die Mutterrollen, die ich im Saterlande zur Vergleichung heranzog, konnten nicht direkt verwertet werden, weil sie von Leuten aufgezeichnet sind, die kein Friesisch verstehen, und darum ganz unmögliche Verdeutschungen enthalten; grossen Nutzen aber hatten sie indirekt für mich, denn sie sagten mir, was ich vom Volke zu erfragen hätte. So habe ich sie denn beim Sammeln zur Richtschnur genommen. Schon um die Kataster zu berichtigen, teile ich meine Ergebnisse vollständig mit und wähle nicht, wie ich anfangs wollte, bloss die wichtigsten Flurnamen aus: dadurch ist einmal eine Nachprüfung erleichtert; ferner kann es wichtig sein, dass Namen, die in den Büchern stehen, im mündlichen Gebrauche nicht mehr zu finden sind; endlich ist ja auch das häufigere oder seltenere Vorkommen der einzelnen Namen von Bedeutung.

Die saterländischen Formen sind in möglichst ein-

[1]) vgl. A. Lübben, Germanistische Studien hgg. v. K. Bartsch. II, 259—273.

facher Schreibung gegeben.[1]) Zur Erklärung sind ausser den verwanten Mundarten vor Allem die in plattdeutscher Sprache abgefassten, aber mit vielen friesischen Formen durchsetzten ostfriesischen Urkunden herangezogen worden, die ich teils aus Friedländers Urkundenbuch, teils aus schriftlichen Aufzeichnungen kennen gelernt habe.

Kirchspiel Ramsloh

stl. Rōm̥sĕ aus älterem *Rōmĕslĕ, vgl. die Form *Rameslo* Urk. No. 743 (a. 1459); *Raemslo* auf der Glockeninschrift von 1487, *Ramelslo* auf derjenigen von 1747, s. Verf., das Saterland, Zeitschr. d. V. für Volkskde. 1893, S. 256. Die Etymologie braucht nicht die gleiche zu sein wie bei *Hramesloa* = Ramelsloh bei Lüneburg. Dass in dem ersten Bestandteile die Koseform eines Eigennamens stecke, könnten Formen wie *Rampt Rompt Romke* vermuten lassen, vgl. Stark, die Kosenamen der Germanen S. 137; Wassenbergh, Taalkundige Bijdragen II, 124; 144. Sicher ist das aber durchaus nicht; vielleicht bedeutete das erste Glied „*Grenze, Schranke*“ vgl. ostfrs.-plattd. *râm*, mnd. *râm* westfäl. *râmbôm* „Grenzbaum“ (Woeste, westfäl. Wörterb. S. 209).

Flur I.

1. héměkomp bedeutet entweder a) *Hemme's Kamp*, vgl. *Hemmo* Urk. No. 270 (1420), 1015 (1479); *Hemme*

---

[1]) Soweit der Typenvorrat es erlaubte, habe ich die Schreibung der früher von mir herausgegebenen Texte befolgt, vgl. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1893, S. 241 ff. I. Vokale: die unbezeichneten sind offen, die mit ¯ versehenen geschlossen, z. B. hochd. menr̥, rē, lībĕ, gȳtĕ = Männer, Reh, Liebe, Güte; å ist langes offenes o; ĕ ist schwachtoniges e (hochd. gābĕ); ā̈ ist langes offenes e; offenes ö ist durch ŏ, geschlossenes durch ō̈ gegeben; ′ auf geschlossenem Vokal bedeutet den stark gestossenen Accent, auf offenem Vokal den Wortaccent; ‵ bezeichnet den stark schleifenden Ton. — II. Konsonanten: u̯ ist konsonantisches u (engl. w), i̯ konson. i; l̥ m̥ n̥ r̥ sind silbebildend; ĝ ist gutturale Spirans (westfäl. ĝūt); ch ist ach-Laut, so auch in sch (nicht als einheitlicher Laut š zu sprechen); s ist tonloser, z tönender s-Laut; ŋ ist velarer Nasal, wie in hochd. baŋk.

No. 1459 (1495); *Hemme* männl. u. weibl. Cad.-Müller, Memor. ling. fris. — stl. komp ndd. *kamp*, aus lat. *campus*, meint stets ein „umschlossenes Stück Land". Oder b) das erste Glied = afrs. *hem(me)* Neutr. B 159 a 15, 171 b 20 „*eingefriedetes Land*", im Besonderen afrs. „eingehegter Kampfplatz" *(inna hemme and binna skēlde; inna tha hemme)*, vgl. van Helten, aostfrs. Gramm. § 160. Zweifellos ist es als **hamjo*- anzusetzen = ags. *hem* „Rand, Einfassung", vgl. *hemmeken* Neocorus II, 377. Dieses frs. *hem* verhält sich zu ndd. *ham*, welches in dem gleichen Sinne gebraucht wird (Schiller-Lübben II, 182), wie ags. *hem* zu *ham* (Bosworth-Toller 527 b, 506 a, vgl. Beitr. XVII, 317). — Die zweite Deutung ist wahrscheinlicher vgl. u. No. 12.

2. Lónholtr mér, det = das „*Langholter Meer*". Es ist nach dem im Westen am Rhauder Tief gelegenen *Langholt* benannt. mér wird im frs. stets nur von Binnenseen gebraucht. — Hier sollte die alte Grenze zwischen Emsigo und Fenkigo sein, vgl. Zs. d. V. f. Volkskde. 1893, S. 247.
3. råkĕ „*Scharre, Grube*" afrs. **rake* ndd. *raake* ags. *racu*; s. u. No. 11.
4. bupĕ hōĝĕbērîĝ „*oberhalb Hohenberge*".
5. bupĕ schēipĕkōụĕ „*oberhalb Schafkoben*". afrs. **kova* ags. *cofa* mhd. *kobe*, vgl. Zs. d. V. f. Volkskde. S. 260 Anm.
6. in' ĕ hēidĕnĕ „*in der Ecke*"? aus **hērne* afrs. *herne* ags. *hyrne* (vgl. hēdĕnĕ Scharrel, hidĕnĕ Strückl). Ein häufiger Flurname, z. B. *Hern, Herne, Herna, Dyapa herna* etc. in den Urkk. vgl. unten No. 81.
7. Būrlåĝr mér „*Burlager Meer*", nach dem im Westen am Rhauder Tief gelegenen *Burlage* benannt.
8. fōudĕ afrs. *ford* st. masc. *forda* sw. masc. „*Furt, Damm, Durchgang, Eingang*"; darnach ward dann

das Ackerstück benannt. födĕ Scharrel, fúdĕ fudĕ Strückl. Vgl. Holfúdr̥ dēlĕ Strückl., Flur. XI.

Flur II.

9. ōldĕ búltr̥komp *„alter Bulterkamp*, d. h. höckeriger, unebener Kamp", vgl. *bülterig*, „hügelig, höckerig, uneben" Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 251; *bulterich* Halberstma, lex. fris. 551; *bult* „kleiner Hügel" Strodtmann, Idiot. Osnabr. 35; *bulten*, *bulterg land* Molema, Groning. Wdbk. 62. An westfäl. *bülte* „Pilz" ist schwerlich zu denken, weil es im frs. nicht gebräuchlich ist, vgl. stl. pòĝstöul.
10. wīldĕ wisk *„wilde Wisch"*; wisk ist Diminutivum zu ahd. wisa oder *wîsa und bedeutet eine feuchte Wiese, wie auch in den meisten ndd. Mdd. wīld wird vielfach von der Vegetation gebraucht = „nicht gepflegt, nicht gezogen, wild wachsend", vgl. wilda mede Urk. 999 (a. 1478) u. ö. (Gegensatz ist tom).
11. råkĕ s. o. No. 3.
12. hémĕkomp s. o. No. 1; die Wiederholung spricht für die zweite der dort gegebenen Erklärungen.
13. dĕ lēts vgl. Urk. 965 (a. 1476) *buta Leetza buta dyck* „ausserhalb d. h. jenseits der Leetze, jenseits des Deiches", also ist *Leetze Name eines Wassers;* die Erklärung giebt Urk. 270 (a. 1420): *„de Letze oifft de Sipe also geheten,"* *„Letze offt Sipe also geheten"* ist die Grenze zwischen Rheiderland und Oldamt. Das lange ē spricht gegen die naheliegende Beziehung zu *„lecken"* (St. **lakjô-*); vielleicht ist es aus älterem **lēdese* (germ. St. *laidisjô-*) zu erklären, vgl. mnd. *des waters leyde* (vgl. *lide* = Gang), mnld. *leyde*, vlaem. *lee leetje (de groote leedt ofte ander waterloopen)* s. de Bo, westvl. Idiot. 539; vgl. *Leede* No. 730 (a. 1458) im Kreise Aschendorf; *lehde* DWb. VI, 537. 728.
14. múdĕklomp, dī, *„Steg an der Mündung"* (zwischen Hollen und Strücklingen), vgl. jū klompkĕtīlĕ,

eine kleine Brücke zwischen Ramsloh und Hollen; wanger. klomp vgl. *klampe* Cad.-Müller, s. Verf., engl.-frs. Sprache S. 84. müde (= afrs. *mütha* Masc. wie ags. *múþa?)* fem. ist streng zu scheiden von mudĕ „Schlamm, Schlick“ fem. = mnd. *mudde*, ndl. *modde*.

15. dĕ lē ist nicht mit Sicherheit zu erklären. Keinesfalls = afrs. *hlī* ags. *hléo* ndl. *lij* ndd. *lê* „Schutz“, denn diesem müsste stl. *lē[1] entsprechen; möglicherweise = ahd. *hlêo* ags. *hlǽw* „Hügel“, höchstwahrscheinlich aber = *Leede* Urk. No. 730 (a. 1458) s. o. No. 13; vgl. die Namen bei Förstemann, Ortsnamen S. 959, *Lethi* Werd. Hebereg. u. a. m. Afrs. **lēthe* ergiebt stl. lê (vgl. stl. bē = beide, afrs. *bēthe*).
16. bupĕ lēts s. o. No. 13.
17. ròd, det, *„das Rodeland“*, vgl. mnd. *roth* Schiller-Lübben III, 512; ahd. *rod*. Es wird besonders bei der Torfgräberei im Moore gebraucht. — Zunächst wird mit dem Spaten die obere Schicht abgestochen: das heisst rōdjĕ (afrs. *rothia*), und die gerodete Stelle, d. h. die zweite Schicht, ist det ròd.
18. wèrḷkĕ. Die Bedeutung ist nicht ganz sicher, wahrscheinlich *„ein rundes Grundstück“*, vgl. *de ver werlde werff* Urk. No. 999 (a. 1478); oder ist wèrḷkĕ ein Drehkreuz, durch das ein Acker abgeschlossen ist? vgl. vlaem. *wervelken*, de Bo Idiot. S. 1201. Vgl. afrs. plur. *hwarlar (hwardlar)* E 227, 15. 22 neufrs. *hwarle* „Wirbel“ Halberstma, Lex. fris. 817.
19. 20. bī dĕ wèrḷkĕ, bāfte oder bātē wèrḷkĕ.
21. fànplakĕ *„Moorstücke, Moorflecken“*. fàn (= fàn Strückl.) ist die allgemein übliche stld. Bezeichnung des Moores, so auch in den ostfrs. Urkk. *fane*, *faenka* u. s. w. (vgl. *Vannion* Werd. Hebereg.?). — jû plakĕ ist die übliche Benennung eines Grundstückes, vgl. ndd. *plack; placken* DWb. VIII, 1873.
22. hèrst *„Horst*, hochgelegene und mit Gebüsch bewachsene Stelle“, = ags. *hyrst*. Häufig in den Urkk.,

z. B. *inna herstum* No. 906 (a. 1472), *inna herst* No. 153 (a. 1385), *upp Herstum* No. 394 (a. 1430), *bi westa herstum* No. 267 (a. 1419).

23. bāt' īskĕnĕ „*hinter den Eschländereien*". īsk aus ēsk = Urkk. und ndd. *esk* ahd. *ezzisk* got. *atisk* „Saatfeld", vgl. die Formen der älteren Urkk. *liteka* und *grota Edescum*, *Ediscum* No. 153, 154, 168; *moenda eedska* „Gemeindeesch" No. 469.

24. lēmdòbĕ „*Lehmgrube*", vgl. mnd. *lêm* ags. *lâm* nhd. *leim*. — dòbĕ „Höhle, Grube" mnd. *dobbe* (vgl. lit. *dubùs, daubà* etc.), in den Urkk. häufig.

25. ĝlūpĕ „*Spalte, Öffnung, Loch*", vgl. afrs. *glūpa* B 161, 26; Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 643.

26. seksschlēdĕbērīĝ „*der Berg mit den sechs Abhängen*". schlēdĕ ist „ein Streifen grünen Landes am Abhang" = ags. *slæd,* ahd. *sleit-* in Ortsnamen, s. Förstemann S. 1347. Das Wort lehrt uns mit absoluter Sicherheit, dass hier anlaut. germ. *skl* neben *sl* bestanden haben muss — ein Fall, der für das vielbesprochene *sklūta*, *slūta* nicht zu erweisen ist (in *sklūta* ist *skl* wie häufig in afrs. Hss. eine rein graphische Erscheinung, vgl. Johs. Schmidt, Sonantentheorie, S. 39). Denn während in allen anderen Wurzeln anl. germ. *sl* durch stl. *sl* vertreten ist (slūtĕ, slim, slê'p vgl. wang. slump, släip; auch stl. slȳs aus rom. *sclusa*), steht im stl. und wang. in diesem Falle *schl*, gespr. *sxl* : wg. schleid „Niederung" s. Ehrentraut, frs. Archiv I, 413; stl. schlīdĕ „glitschen" Praet. schlēd schlīdn̥ Part. schlēdn̥ vgl. ags. *slīdan;* für subst. schlēdĕ habe ich geradezu schĕlēdĕ sprechen hören. Auch Minssen hat (frs. Arch. II, 174) hier gegenüber allen anderen Fällen anl. sĝl verzeichnet. Man vergleiche zu dieser Erscheinung lit. nů-sklaidùs „abschüssig" sklȳdus „glatt" lett. sklidēt „gleiten" u. s. w. neben lett. slaids, slids, slīdēt lit. slidùs „glatt". Vgl. No. 183, 204.

27. frantsǫzn̥komp „*Franzosenkamp*".

28. nëⁱdëlĕ *„Neuteile“*.
29. hánīsk *„Henneneseh“* vgl. stl. jü hanĕ (*Hanwurf* Tradd. Fuld.).

Flur III.

30. kōᵘmr̥mēⁱd ist unklar. „Kammerwiese“ kann es nicht bedeuten, da stl. kōmr̥ = Kammer ist; auch ist mir keine Spur eines Eigennamens bekannt, der zur Erklärung dienen könnte. — mēⁱd afrs. *mēde* vgl. ags. *mǽd* (engl. *meadow*) „Wiese“ ist sehr häufig, s. Urkk. *medum lega trinda* „bei den tiefen, runden Wiesen“, *Meeden, Meedwey* u. s. w. Es ist stets eine noch nicht gemähte Wiese gemeint. Vgl. auch unten No. 148.
31. bāft' oder bāt' holt *„hinterm Holz“* (*f* vor *t* synkopiert bzw. assimiliert, z. B. ātr̥ „nach“).
32. klompkĕdóm *„Damm mit dem kleinen Steg“*, vgl. o. No. 14.
33. åbl̥tūn *„Abels Garten“*, vgl. *Abel* Cad.-M.; tūn „Zaun“, allgemein üblich für „Garten“, s. Urkk. No. 334, 871, 1264 u. ö., vgl. engl.-frs. Spr. S. 249.
34. hȫwl̥ *„Hügel, Anhöhe“*, ostfr.-plattd. *höfel*, mnd. *hovel*, ahd. *hubil*, nhd. *Hübel*.
35. tȳnkn̥ *„Gärtchen“*.
36. ĝrōtĕ årn̥s *„grosse Arens“* scil. Wiese oder dgl.
37. hánīsk *„Henneneseh“*, vgl. o. No. 29.
38. pork. Bedeutung ist nicht ganz sicher: wahrscheinlich *„kleine Erhöhung“*, vgl. ndl. *porre, porreken* Kilian II, 510, de Bo Idiot. 769; oder vgl. *pork (porlôk)* mnd. Wb. III, 362 und Nachtr. 236, ags. *porr (porléac)*, ahd. *pforro*, also „Stelle, wo Schnittlauch wächst.“ —
39. påtr̥skomp *„Paterskamp“*.
40. būriĝ *„Burg“*.
41. wílnésĕ *„wilde Nesse“*. *Nasse* Werd. Reg., *Nes Nesse* häufig in Urkk., vgl. ags. *næsse nes*, an. *nes*. Kann „Landzunge, Vorgebirge“ bedeuten und somit

aus **nasjô-* (vgl. „Nase") entstanden sein; oder es ist aus **nassa- *nassi-* (altem **nod-tó-* bzw. *nod-ti-*) zu erklären: „das benetzte Land".

42. stēnhūsþįàrskĕ (triàrskĕ) „*Driesche beim Steinhaus*", mnd. *drêsch-* mnd. Wb. I, 573, nhd. *drieschland* vgl. ablautendes *drusk* Brem. Wb. I, 623. þįàrskĕ (*þ* aus *tr*) = afrs. **thriaske* bedeutet ein hochgelegenes Grasland, das gebrochen und gedüngt werden muss, vgl. Verf., Zs. d. V. f. Vkde. 1893, S. 400. Bemerkenswert sind entsprechende Formen in den Urkk., z. B. *Thryarscher* No. 718 (a. 1457), *trasker* No. 846 (a. 1466), s. u. Nr. 193.

43. klȳtŋbērig̃ „*Berg mit Erdklössen*"? stl. klȳtkŋ „Kloss", plattd.?

44. påpĕjēⁱn. Unsicher. jēⁱn könnte (gleich wie mēⁱdŋ „Morgen" auch als mēⁱn gesprochen wird) für jēⁱdŋ (wg. jōⁱn) „Fischnetz, eig. Garn" stehen, also „zu des Papen Fischnetz", vgl. *Papantiuch* No. 469 (a. 1437); oder jēⁱn aus jēⁱdŋ = Dat. plur. von *jēⁱd afrs. **ierd* ags. *geard* „Landstück", also „zu des Papen Ländereien". Über den Gebrauch von mnd. *jarden, jarde* zur Bezeichnung von Landstücken vgl. mnd. Wb. II, 401; an afrs. *ierde* „Rute" kann nicht direkt angeknüpft werden, da dieser Form stl. jedĕ entspricht. — Zu hochd. *jân, jâne* „eine Reihe des Gemähten" könnte es nur gehören, wenn ein germ. Stamm **jēni-* anzunehmen wäre (wird zu urfrs. **jōni-* = stl. jēⁱn); doch bieten das frs. und ndd. keine Verwantschaft.

45. haneblok „*Hennenblock*". blok wird sehr häufig als Flurname gebraucht: es ist ein kleines durch Gräben umschlossenes Ackerstück, besonders auch ein quer vor anderen liegendes und somit zum „Abschlusse" dienendes Stück. Vgl. mnd. Wb. I, 360, Urkk. z. B. No. 456. 588; „Blockland" in der Nähe Bremens dient als Bezeichnung eines von Gräben durchschnittenen Gebietes.

46. kū́tĕlō^{u}nd „*kurzes Land*“, vgl. *Kortland* Urk. No. 755 (a. 1460).
47. jūrĕbērig̑. jūrĕ ist wohl Eigenname, vgl. *Diura* Urkk. No. 666. 708, *Dywer* masc. *Dyuer* fem. Urkk. No. 1585. 1618, *Diuhrke* fem. Cad.-M. So auch in *Jurakompum* „zu des Diura Kämpen“ Urk. 965 (a. 1476), vgl. Familienname *Juren* 1428, de *Jurken* bei Strackerjan, die jeverländ. Personennamen. Progr. Jever 1864. S. 25. Der Form nach könnte (d)i̯ūrĕbērig̑ auch „zum teuren Berg“ bedeuten, doch ist das sachlich nicht wahrscheinlich.
48. hådjĕ „*kleine Spitze*“ (eines Dammes oder Deiches?), vgl. afrs. *hāved hād*, mnd. *hovet* mnd. Wb. II, 318.
49. mē^{i}djĕ „*kleine Wiese*“, häufig als Unterabteilung einer Wiese gebraucht, s. o. No. 30.
50. Helmr̥sbērig̑ „*Helmers Berg*“.
51. nē^{i}briŋk „*neue Wiese*“. briŋk bezeichnet im Saterlande einen hochgelegenen Grasplatz, vgl. an. *brekka* fem. „Hügel“. Aus diesem Begriffe der erhöhten Stätte erklären sich die im ndd. üblichen Bedeutungen sowohl der Hausstätte (vgl. *Warff*), als auch des inneren Dorfes, des trockenen Landes, des nicht durch Gräben umschlossenen Ackers, vgl. z. B. Halbertsma, lex. fris. S. 519. Die Bedeutung des engl. *brink* „Rand, Ufer“ kann nicht zum Ausgangspunkte genommen werden, sondern hat sich aus „Erhöhung“ entwickelt. Vgl. *Brinken* Urk. No. 588 (a. 1447) u. ö. S. auch *brink* DWb. II, 391.
52. hȯw „*Kirchhof, eig. Hof*“, Neutr. In Ost-, Nord- und Westfriesland ist diese Bezeichnung für „Kirchhof, Kirche“ gebräuchlich, vgl. Engl.-frs. Spr. S. 164.
53. Ubĕhȯw „*Hof des Ubbe*“. *Ubbo Ubbe* in den Urkk. sehr häufig, vgl. *Ubbe* Cad.-Müller, *Ubbo Ubbe* Wassenbergh, Taalk. Bijdr. II, 85. 145.
54. serkĕmē^{i}d „Kirchwiese“, vgl. No. 30. 200.
55. talĕ. Bedeutet wohl „Fläche, ebenes Land“. afrs.

*thalle (aus vorgerm. *tol-nā-?) vgl. harl. *telle* Estrich Cad.-Müll. (afrs. **thelle* aus **þaljô-)* ist eng verwant mit stl. tål Ramsloh (täl Strückl.), aus afrs. **thale* Diele. Im Ablaut dazu stehen ags. *þille* awfrs. *thille* nwfrs. stl. *tilĕ* hochd. *Dille;* weiterhin vergleicht man abg. *tĭlo* „Boden" und lat. *tellus.* — Dem stl. talĕ kann der im Groningischen vorkommende plur. *dallen* entsprechen, vgl. Molema Woordenb. S. 66, doch kann dieses auch zu der in afrs. *del* „Tal" enthaltenen Wurzel gehören, s. u. dilĕ No. 165.

56. Mōᵘtsŋ, bupĕ Mōᵘtsŋ, *Familienname,* sonst nicht bekannt in Friesland.
57. får Ubĕhôw s. o. No. 53.
58. knolĕ „*kleiner Hügel, Höcker, Anhöhe*" vgl. ags. *cnol* „Hügel" mhd. *knolle,* s. u. *knulkĕ* Strückl. Flur. IX.
59. åbl̥dr̥ ekr̥ „*Abeler Acker*": *Abel* ist im frs. als Eigenname sehr häufig; nach Stark, Kosenamen S. 165 aus *Abeld, Albold;* also hier noch in älterer Form erhalten, vgl. Cad.-Müller *Abeeltje* fem.
60. lōnkĕ „*kleiner Durchgang, Weg*", dimin. von afrs. *lōne lōna* E 203, 19, vgl. ndl. *laan;* in *Nyalona* und in *Laneske* Urk. No. 105 (1367).
61. kostr̥s tūn „*Küsters Garten*" (kostr̥ ist plattd.).
62. mérkomp „*Seekamp*".
63. smērig̑ĕ ekr̥ „*fetter, schmutziger Acker*" vgl. stl. smēr, afrs. *smēre* neutr.
64. 65. fånsŋ, bup' fånsŋ „*oberhalb Moorhausen*", wahrscheinlich aus fånhūzŋ wie stēnsŋ aus stēnhūzŋ (so wird auch im Jeverlande ein Steinhaus der älteren Zeit *stīns* genannt). vgl. *Phanhusen* No. 917 (a. 1491) *Fånhusen* No. 509 (a. 1439) gegenüber *Finserwolda* No. 270 (a. 1420) u. ö.
66. flēg̑ēnē ist wohl Pluralbildung zu flèg̑ „*Strich Landes*", s. u. No. 171.
67. krimpl̥kĕ wohl „*ein krummes* oder ein *verkleinertes Ackerstück*" vgl. ndd. *krimpen.*

68. helkĕþįårskĕ „*Driesche auf der Höhe*“. vgl. u. No. 119.
69. ĝēskĕmēⁱd „*Gēske's Wiese*“, ein häufiger weibl. Personenname, vgl. u. Strückl. Flur VIII.
70. tō^uslēk „*Zuschlag*“ vgl. afrs. *slēk*, van Helten aostfrs. Gramm. § 170.
71. büriĝ „*Burg*“.
72. litjĕ (lītīk, kompar. litjr̥, superl. litstĕ klein) und ĝrōt nēⁱlō^und „*klein und gross Neuland*“.
72a. in den Katasterverzeichnissen Twedling. Ich habe den Namen nicht vorgefunden; vgl. aber *de Tweerlynge* No. 1312 (a. 1492) „krumme, quere Aecker“, afrs. *thwēresūr* „querüber“, mnd. *dwerlant* mnd. Wb. I, 614; Urk. No. 1525 (a. 1497).
73. hēdekr̥ „*Heidacker*“.
74. ȧdtün „*Adde's Garten*“ vgl. *Addi* Werd. Reg. *Addo*, *Adde* gebräuchlicher Vorname, vgl. *Adde* Cad.-Müller, Wassenbergh II, 95; wang. *Ad.*
75. bēkkomp „*Bēk's Kamp*“? Mit ndd. *-bēke* (Bach) schwerlich zusammenhängend, weil dies Wort im stl. nicht gebräuchlich ist; gegen Vergleich mit stl. bek „Mund“ oder bek „Rücken“ spricht die Form (plur. dō bekĕ); eher könnte bēk für bēkn̥ „Zeichen, Baake, Fackel (s. Zs. d. V. f. Vkde. 1893, S. 273)“ stehen wie ndl. *baak* für *baaken.* Wahrscheinlich aber ist bēk weiblicher Personenname = wang. *Bēk,* Cad.-Müller *Beehke*, jeverl. *Beke* (aus *Rebecka?)* s. Strackerjan, a. a. O. S. 35. Der Name ist scharf zu trennen von stl. Bēⁱkĕ wang. Bäik.
76. sīmblók „*der Blockacker mit der Leine, mit dem Seil?*“ vgl. afrs. *sīm* as. *sîmo* ags. *sima*, Groning. *sem* Molema Wbk. S. 375, ostfrs.-plattd. *sim.* Zweifelhaft ist, ob zu vergleichen ist *Symdelant* Urk. No. 584 (a. 1447); ich erkläre dies letztere lieber als „Binsenland“ vgl. ahd. *semida* mnd. *semide symde*, mnd. Wb. IV, 186. — Der Eigenname westfrs. *Sijme* (Japix I, 2)

ist im ostfrs. selten und darum nicht heranzuziehen.

77. blĕkĕ pō^u^l *„der trübe Pfuhl"*; blĕk „bleich" wird gern von dem trüben, fahlen Scheine des Wassers gebraucht, an „Bleiche" (stl. blíkĕ) ist nicht zu denken. pō^u^l = afrs. *pôl*, Urk. 961 (a. 1475) *Poel* (vgl. lit. *balà)*.

78. bā̆ft 'ŋ wērĕw *„hinterm Werff"*, vgl. *Werif* Urk. No. 153 (a. 1385). Zur Erklärung. s. Verf. bei Heck, altfrs. Gerichtsverfassung. Weimar 1894. S. 424, ferner Engl.-frs. Spr. S. 44.

79. kiblhō^u^k *„strittige Ecke, Biegung, Vorsprung"* vgl. ags. *hôc* ndl. *hoek* „Haken"; kibljĕ „streiten, schelten", vgl. u. kiblkomp Strückl., Flur VIII, *kibbeldîk* Doornkaat Wb. II, 204 = *wrookdiek* oder *wrookpand* Brem. Wb. V, 293.

80. bā̆ft nē^i^tūn *„hinterm neuen Garten"*.

81. othē^i^dĕnĕ *„Ott(e)'s Ecke, Winkel"? Otte* ist ein sehr verbreiteter Personenname, vgl. *Otte* Cad.-Müller, wang. *Ot.* — stl. hē^i^dĕnĕ Hollen = hēdĕnĕ Scharrel = hidĕnĕ Strückl. entspricht afrs. *herne* ags. *hyrne* „Ecke, Winkel"; hē^i^dĕnĕ Hollen = hēdĕnĕ Scharrel = héidĕnĕ Strückl. entspricht afrs. **hēdene,* welches *-ini-* Abstraktum sowohl von afrs. *hēda* „hüten" (aus **hôdjan* as. *hôdian)* als auch von afrs. *hēda* „verbergen" (aus *hûdjan* ags. *hýdan)* sein kann. Vgl. o. No. 6, u. No. 108.

82. hanĕblok s. o. No. 45.

83. 84. hūzdēlĕ, bā̆ftĕ hūzdêlĕ *„Hausteile, hinter den Hausteilen"*.

85. 86. komp, būt up 'ĕ komp *„Kamp, draussen auf dem Kamp"*.

87. brē^i^pot *„Breitopf"*: brē^i^ wang. brī afrs. **brī* ags. *bríw* St. **brîwa-* „Brei"; stl. afrs. *pot* = Topf. Ein eigenartiger Flurname, bei dem vielleicht Volksetymologie eingewirkt hat: *pot* könnte sich zu afrs. *pet* (ags. *pytt)* verhalten wie westfäl. *pôt* (Woeste

S. 204 „Pfütze", gerade als Flurname bezeugt) zu *pütte* (aus *putti*). Vgl. lit. *gùd* „Sumpf"? Bezz. Beitr. 21, 140.

Flur IV.

88. nē¹ īsk „*Neuesch*" vgl. o. No. 23.
89. brōᵘkmē¹d „*Bruchwiese*". brōᵘk = afrs. *brōk* „Bruch-, Sumpfland", im frs. sehr häufig, vgl. das *Brōkmonnalōnd;* mē¹d s. o. No. 30.
90. 91. litjĕ und grōtĕ wītĕbĕrig „*kleiner und grosser Weisseberg*".
92. blo̩k „*Blockacker*", s. o. No. 45.
93. mēr „*See*".
94. åbeltĕ „*Schmutzhaufen*"? Mit afrs. *ā (ē)* „Wasser, Aue" nicht zu vergleichen (s. auch *Aland, tor A* Urk. No. 1244, a. 1489), denn das müsste ō (bzw. ē¹) ergeben; stl. å wird bisweilen für „Schmutz, Dreck" gebraucht, vgl. Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 2; Brem. Wb. I, 2. Oder ist es aus åb-beltĕ entstanden? vgl. die Eigennamen *Abe* (Wassenbergh, taalk. Bijdr. II, 95), *Abke* Cad.-Müller, *Abbo, Abbi, Abbe* Urkk. — belt „Haufen" ndd. bült.
95. wērbelt „*Hügel bei der Hausstätte* oder *beim Wehr*". wēr neutr. „Hof-, Besitzstätte"; bei Hollener Moor heisst auch eine Ausladestätte „det wēr" (mhd. wę̄r neutr.).
96. bupĕ stēnhūsbĕrig „*oberhalb Steinhausberg*".
97. Betsfē¹ldĕ (unsicher; nach Einigen Westfē¹ldĕ „Westfelde"), „*Bettes Felde*"? vgl. *Bete Betke Bets* Halb., lex. fris. S. 846, *Betto* masc. *Betske Bets* fem. Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 84, 97, *Bette* Cad.-Müller, vgl. auch *Betto Bette* Urkk. *Bettikin* Werd. Reg. u. A. m.

97a. Es folgen nun eine Reihe von Höfen, die nur nach ihren Besitzern benannt sind: åbl̥, blōmr̥, wulf, strōsnīdr̥, kråmr̥, dēkn̥ — zumeist plattdeutsche Familiennamen.

97b. In den Katasterverzeichnissen folgt „beim Theltgarten“; ich habe keine Spur davon gefunden.
98. loněmēⁱd „*lange Wiese*“.
99. stēnhûsbērig s. No. 96.
100. bāft nēⁱīsk s. No. 88.
101. katěbērig „*Katzenberg*“ (dī kat, pl. katn̥).
102. katdòbě „*Katzengrube*“, s. No. 24, vgl. Strackerjan, Abergl. II, 231.
103. helě ist mit Sicherheit nicht zu deuten, weil verschiedene Etymologien zu Gebote stehen. Identification mit ndd. *helle helde* (vgl. hochd. *halde)* gestatten die Lautgesetze für das frs. nicht, und so ist Lübben's Erklärung (Germanist. Studien II, 261) abzulehnen. — Sicher ist, dass wir ein afrs. *hell* „Hügel“ (aus **halliz* vgl. lat. *collis* aus **colnis*) anzunehmen haben (vgl. ags. *hyll;* ostfrs.-plattd. *hülle hülleke; hull* Brem. Wb. II, 668): es liegt vor in wang. *hèl* „Düne“ und ist wohl auch in vielen Flurnamen der ostfrs. Urkk. zu erkennen, z. B. *Gal(c)ka hellar* No. 76 (a. 1355), No. 134 (a. 1378), *liteka hellem* No. 469 (a. 1437), *Hellum* No. 961 (a. 1475) etc. Stl. helě kann somit (als Dat. Sing. von afrs. *hell)* eine Höhe bedeuten. — Als Femin. könnte stl. helě entweder einem alten **haljō-* (vgl. auch ags. *heal*, Bosworth-Toller 517, b) oder auch einem **huljō-* entsprechen und daher „Winkel, Versteck, Ecke, Loch“ bezeichnen, vgl. nhd. *Helle, Hölle.*
104. winl̥mēⁱdsbērig „*Berg mit der krummen, sich windenden Wiese*“, vgl. ndd. *windel (-treppe, -trappe)* Brem. Wb. V, 263; Woeste westf. Wb. S. 325, *windelstên* mnd. Wb. V, 725; (ags. *windelstán). —* Anders ist zu beurteilen *Weyndamede*, s. u. No. 190.
105. kopl̥ „*Weidegrundstück, auf dem das Vieh gekoppelt,* in Hürden getrieben *wird*“. Man sagt „dō schēⁱpě wēⁱdě in 'ě kopělě jāgěd“.
106. kōnigsbērig „*Königsberg*“.
107. jēⁱn s. o. No. 44.

108. wrenskhē'dēnē „*brünstige Ecke* oder *Trift*". stl. wrensk „brünstig", wrēnskjē „wiehern", vgl. mnd. *wrensck* Schiller-Lübben V, 780; nordfrs. wrīnšē „Hengst". — hē'dēne s. o. No. 81.
109. swålēbērig „*Schwalbenberg*". Im ostfrs. wird für „Schwalbe" meist das Diminutiv (stl. swålkē) gebraucht, vgl. aber westfrs. *zweal* neben *swaltje* Epkema Wdbk. S. 469, mnd. *swale* Schiller-Lübben IV, 483, s. auch Engl.-frs. Spr. S. 57.
110. mēlk kū „*melke*, d. h. milchende *Kuh*".
111. åms pērēdīs „*Adams Paradies*", scherzhafte Benennung des Grundstückes eines Mannes, der den im frs. häufigen Namen Adam führt.
112. kútē mē'd „*kurze Wiese*".

Flur V. VI. (Holnṛ fån „Hollener Moor").

113. bupē dē brèg „*oberhalb der Brücke*" afrs. *bregge* aus germ. **brugjô-*. In den Moorgebieten, die sich östlich und westlich vom saterländischen Landrücken erstrecken, wiederholen sich vielfach die Flurnamen der Dörfer, werden aber mit „*oberhalb*" bezeichnet.
114. mēntēdòbē „*Gemeindegrube*", vgl. afrs. *mēnte* mnd. *mênte* ahd. *gimeinida* aus **mainiþô-*; dòbe s. o. No. 24.
115. 116. tåfḷbrèd, bupe tåfḷbrèd „*oberhalb Tischbrett*". In den meisten frs. Mundarten ist „Tafel" für Tisch üblich: wg. tèfḷ, westfrs. tâfḷ, nordfrs. südliche Festlandsdialekte tâfḷ, Helgoland tafḷ [schēw Karrharder und Moringer Mdart., skyw Wiedingharde, båsḷ Amrum, stål Sild]; brèd (plur. brēdē) „Brett". Von der Entstehung des Namens erzählt man folgende Geschichte: Dī kürfyrst fon Mynstṛ, Bērnd fon Gålṇ, dī iz hīr tōᵘfårnē insṇ op 'ē jag̊d wēzṇ, un synt dēr bupē Römḷsē op 'ē astṛsīdē; dēr unṛ dē fån hebē zē sik ṇ zetjē fṛhålēd un hebē dēr ṇ stuk ītṇ, dēr fon hed det den nōmē krīg̊ṇ fon tåfḷbrèd; fon dō tīd hèr hed det rög̊ēnē lōᵘnd hētṇ fon „bupe tåfḷbrèd".

117. bupe 't wēr *„oberhalb des Wehrs"*, s. o. No. 95. — Es folgen Grundstücke, die mit Familiennamen benannt sind: kōps, nâg̃l, háins, krâmr, hevkn, harms, wēts, áilrs, adns).

118. wulfsg̃ōtĕ *„Wulfs Gosse, Rinne"*, vgl. mnd. *gote*. Im Volke wird es anders erklärt: wulfschōtĕ (vgl. dī schot „Schuss"), dēr hebĕ zĕ tōⁿfârnĕ n wulf schētn.

119. bupĕ helkĕbelt (vgl. o. No. 68) *„oberhalb des Hügels in der kleinen Helle"?* helkĕ ist wohl Diminutiv zu dem unter No. 103 besprochenen „helē". Dass helkĕ Eigenname sei (vgl. *Helke* Wassenbergh, Taalk. Bijdr. II, 110), ist unwahrscheinlich, weil dieser stl. Hālkĕ lautet.

120. 121. g̃rōtĕ und litjĕ bulĕ mēr *„grosses, kleines Bullenmeer"*, vgl. Strackerjan, Abergl. u. Sagen II, 231.

122. bōmkĕ *„Bäumchen"*.

123. bupĕ holĕbērig̃ *„oberhalb Höhlenberg"*, vgl. u. No. 160.

124. bupĕ bèrslkĕ. stl. bèrsl ist „Bürste", vielleicht also wie mhd. nhd. *Bürste* „ein mit Sumpfgras bewachsenes Rasenstück", vgl. Schmeller, bayr. Wb. I, 282; mhd. Wb. I, 223; D. Wb. II, 551. Oder es ist = ags. **byrstel*, Diminutiv von afrs. **berst* ags. *byrst* „Spalte, Schlucht", vgl. *borst* „Rand" Doornkaat Wb. I, 208.

Flur VII.

Hollen, holn aus afrs. *holon* Dat. Plur. von *hol* „Loch", also *„zu den Höhlen, zu den Löchern"*.

125. katsĕbērig̃. An eine hochdeutsche Form „Katze" statt stl. katĕ- ist um so weniger zu denken, als in anderen Flurnamen (s. o. No. 101. 102) die stl. Lautform erscheint. Wir haben in katsĕ entweder einen Eigennamen zu sehen (vgl. *Caatje* Cad.-Müller) oder an mnd. *katzen* ndl. *kaatsen* stl. kâtsĕbàl „Spielball" anzuknüpfen, vgl. engl. *to catch*.

126\. 127. grötĕ und litjĕ wrink *„grosses und kleines Drehheck"*; Diminutiv von dī wrin (plur. dō wrinĕ) vgl. ostfrs.-plattd. *wring* *wringe* Doornk. III, 576; *vring* Molema, Groning. Wdbk. S. 575, westfrs. *wringe* Epkema 547 „Drehheck auf dem Damm", s. Wassenbergh, taalk. Bijdr. I, 116. Vgl. mhd. *wrank* etc.

128\. schöldĕ *„Scheide, Grenze"*. Es ist (im Gegensatze zu schóūldĕ s. Strücklingen u. Flur VIII) aus afrs. *scālde* entstanden, vgl. ahd. *scalta*, as. *scaldan*, westfäl. *schaldbôm* „Grenzbaum" Woeste Wb. S. 224. Das Wort ist in manchen Ortsnamen enthalten, vgl. die von Förstemann ohne Erklärung auf S. 1300. 1301 angeführten, ferner Schmeller, bayr. Wb. II, 415; es erscheint in *Scaldmeda* „zur Grenzwiese" *Scalduwalda* „zum Grenzwald" Werdener Hebereg., im Flussnamen *Scaldis* „Schelde" u. s. w. Als Flurname ist zu vergleichen afrs. *skēlde* aus **skaldjô-* B 159 a 15 *„inna hemme and binna skēlde"*, welches v. Richthofen fälschlich als „Schild" erklärt (s. *schildeken* mnd. Wb. IV, 90), s. o. No. 1.

129\. wilkĕnesĕ *„Wilke's Nesse"* (vgl. wīlnése „wilde Nesse" No. 41). *Wilkĕ* ist im stl. ein beliebter Eigenname, vgl. *Wilcke* Cad.-Müller u. Urkk. — Es ist aber auch denkbar, dass wilkĕ für wīlkĕ steht und der Name „welke Nesse" bedeutet.

130\. hēdnesĕ *„Heidenesse"*, d. h. Nesse, auf der Heidekraut wächst. Über nesĕ s. No. 41.

131\. får dĕ sīpĕ *„vor dem kleinen Flusse"* mnd. *sîpe*, in md. Ortsnamen *„-siefen"* schles. *-seifen* vgl. ags. *sípan* „tröpfeln". S. Urkk. No. 270 (a. 1420): *„item de Sipe offte dat reveir; doer dat gantze meir in de Zipen."* *Letze offt Sipe* s. o. No. 13.

132\. sūrĕ busk *„der Süderbusch"* (wohl nicht „sauere Busch").

133\. jētspålĕ *„Eschgrundstück mit den Gruben"*. Weil auch *jetjĕ* (s. Strückl. Flur VIII) als selbständiger

Flurname erscheint, ist an einen Eigennamen (*Jete, Jetse, Jets* Wassenbergh, taalk. Bijdr. II, 114) nicht zu denken. Ich knüpfe an afrs. *iet* plur. **gatu* an, aus dem durch Formausgleichung entweder stl. *jet plur. *jëtĕ oder ĝat plur. ĝâtĕ werden musste (zu *i* aus *g* vgl. jëⁱdņ aus **iern* „Garn"). — det spâl (plur. spâle) meint ein einzelnes Grundstück, besonders einen Ackerstreifen auf dem Esch, vgl. mnd. Wb. IV, 300 (*spalke* Doornkaat Wb. III, 262), eigentlich „Abgespaltenes" für **spalla-* aus *spolno-. Vgl. *spelno- Schroeder Zs. f. d. A. 37, 264.

134. nönņtūn „*None's Garten*". *None Nonne* ist ein in den Urkk. sehr häufiger frs. Personenname, vgl. *Nohne, Nonke* Cad.-Müller; an „die Nonne" ist nicht zu denken: das lautet stl. jü nunĕ.
135. bupĕ helkĕbelt s. o. No. 103. 119.
136. Remŗs hȯw „*Remmers Hof*".
137. nëⁱlöⁿnd „*Neuland*".
138. hedņbërig̑ „*Eckberg*", vgl. afrs. *hern-* in *herntusk* stl. hedņtusk „Eckzahn".
139. worsņstuke „*zu den schlechten Grundstücken*" oder „*zu den entgegengesetzt liegenden Grundstücken*". ndl. *wars* ostfrs.-plattd. *wars* (ablautend von got *wairs*) muss im stl. *wors* ergeben.
140. feldblok „*Feld-Blockacker*".
141. bup' īskfânsņ „*oberhalb Eschfehnhausen*", s. o. No. 64. 65.
142. g̑örņ „*zu den Geeren*, d. h. keilförmigen Ackerstücken", vgl. *Garun* Werd. Reg., *inna garum* Urk. No. 469 (a. 1437), afrs. *gāre*, vgl. ags. *gára* ahd. *gêro*.
143. fūg̑ļbusk „*Vogelbusch*", vgl. afrs. *fugel*.
144. 145. bömbȯrsņ, bupĕ bömbȯrsņ „*oberhalb der Baumbrüche*", vgl. *borst* Brem. Wb. I, 57, *borste* „Spalt" DW. II, 246.
146. būtīsk „*ausserm Esch*".
147. būtīskplakĕ „*Stücke ausserm Esch*".

148. mēdjĕ „*kleine Mahd*“? Zu afrs. *mēth mēdĕ* = ags. *mæþ mǽde* (s. o. No. 30) kann *mēdjĕ* nicht gehören, denn diesem würde ē[i] der Stammsilbe entsprechen. Ist etwa ein *mēde* aus **madi-* anzunehmen? vgl. mnd. *medelant meetlandt* Schiller-Lübben III, 54; Brem. Wb. III, 113.
149. helĕ s. o. No. 103.
150. kūlņ „*zu den Kuhlen, Gruben*“ vgl. ndd. *kûle* (nhd. *Kaule*) vgl. u. No. 164.
151. håwŗspåle „*Haferstreifen*“; håwŗ ist plattd. Lehnwort, in Strücklingen heisst es hēųŗ = wang. hywŗ aus *hiwŗ harl. *heffer* Cad.-Müller. Über spålĕ vgl. No. 133.
152. håwŗstŭkĕ „*Haferstücke*“. Kleinere Streifen auf dem Esch heissen spålĕ, grössere Eschgrundstücke stukĕ; die auf dem Moore liegenden und durch „ğrupņ“ entwässerten Grundstücke sind ekĕrĕ.
153. ğrōpņbēriğ „*Berg mit den Abzugsrinnen?*“ afrs. *grōpe* E 228, 8 bedeutet eine Abzugsrinne für Jauche, eine Mistgrube, vgl. wang. ğropļ. *grōpe,* aus **graupô-*, ist verwant mit dem soeben genannten stl. ğrupĕ „Abzugsgraben“ vgl. ags. gryppel etc.) — ğrōpņ kann übrigens auch einen „Grapen, Topf“ bedeuten, vgl. ndd. *gråpen* und Urkk. No. 1726 (a. 1400) *gropen.*
154. ē[i]dņsbēriğ „*Edens Berg*“. *Eden* ist ein sehr häufiger Eigenname, vgl. *Edo*, *Ede* Urkk., Wassenbergh taalk. bijdr. II, 84. 101, Doornkaat Wb. I, 380.
155. berļğĕfånsņ unsicher. *Berle Barle* Urk. No. 7 (a. 1124), *grata Berl, Berlheerna* Urk. No. 469 (a. 1437). Erklärt man diese Form *berl* mit mhd. *bürel* „Erhebung, Hügel“, so ist die direkte Verknüpfung mit *a*-Formen wie ndd. *Barla*, *Barlinge*, *Berle* etc. (Foerstemann, Ortsnamen S. 213, 237) unmöglich. Ebenso, wenn man ndd. *burreln* „sprudeln“ (vgl. burļekŗ u. No. 187) heranzieht und berļğĕ aus **berlinge* als „Rinne, Quelle“ deutet. — Am wahrschein-

lichsten ist mir die Beziehung zu dem Wurster *beddels, biddels* „Teil eines Ackers" (Brem. Wb. Nachtrag S. 9), in dem das *d* aus älterem *r* entstanden zu sein scheint. Es könnte hier *berle* auf **barilô-* vgl. ahd. *bara* „eingehegtes Stück Land" zurückweisen. — fånsn̥ s. o. No. 64. 65.

156. dödnesĕ „tote Nesse"; möglicherweise ist in dem ersten Gliede ein Eigenname enthalten, vgl. *Dodo Dode* Urkk., *Dohde* Cad.-Müller. — nesĕ s. o. No. 41.

157. mûlṛs helĕ „*Müllers Helle*", s. o. No. 41.

158. mēntĕfånsn̥ „*Gemeindemoorhausen*", s. o. No. 64. 65.

159. up 'ĕ kompkĕ „*auf dem Kämpchen*".

160. holĕbērig „*hohle Berg, Berg mit der Höhle*", vgl. afrs. *hol.*

161. kopl̥helĕ „*Helle, wo das Vieh in Hürden weidet*" s. o. No. 105; 41.

162. 163. öldĕ mēid, bāftĕ öldĕ mēid „*hinter der alten Wiese*" s. o. No. 30.

164. kūhēidēnĕ kolk „*Kolk bei der Kuhtrift* oder *Kuhecke*". Zu hēidēnĕ vgl. o. No. 81; germ. **kolka-* ist nicht mit skr. *gárgara* lat. *gurges* (Kluge, etym. Wb. [5] S. 208) zu vergleichen, sondern ist mit dem Suffix germ. *-ka-* von der in Kiel, Kuhle (s. No. 150) enthaltenen germ. Wurzel *keul* gebildet, vgl. skr. *gōla* griech. *γαυλός* „rundes Gefäss". Vgl. Urk. 469 (a. 1437) *kolkar kolkum,* afrs. *kolk.*

165. dilĕ „*Niederung*", vgl. *Dile Dilon (Diele Dyle)* öfters in den Werd. Registern und in den ostfrs. Urkk. — Stl. dilĕ bezeichnet das obere Ende einer Schaufel; ist mhd. *tülle* aus **dulja-* entstanden, so steht es im Ablaut zu diesem stl. dilĕ afrs. **dille* aus **dĕljō-.* Die Bedeutung „Vertiefung, Einlassung" scheint mir in Anbetracht der Wörter ndd. nld. *delle* (Kilian I, 103), *dollen* etc. zweifellos und eine Entlehnung aus dem Romanischen (lat. *ductile)* abzuweisen;

so erklärt sich auch die Bedeutung „Niederung, Tal", vgl. ndd. *delle (Depedelle* Urk. No. 965, Anm. 5, vom Jahre 1476), hochd. *tal* u. s. w., vgl. *telle* DWb II, 699. Anknüpfung an ags. *dile* ahd. *tilli* nhd. *dill* „anethum" = „zu dem Dill" wäre formell möglich, ist aber aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich.

166. h ō u̯ ē n ĕ (h ō w ē n ĕ) [1] „(Stätte zur) *Beherbergung*"? Vielleicht Abstraktum zu afrs. *hovia* „beherbergen" mnd. *hoven.* — h ō w ĕ n e kann auch als „zu dem Hafen" erklärt werden vgl. wang. hōᵉwn̥ mnd. *haven(e).* Dagegen aber spricht, dass in Ramsloh dieses Wort unbekannt, in Strücklingen die Form „hāu̯ĕnĕ" üblich ist (vgl. mnd. *havinge);* sie scheint aus dem ndd. entlehnt zu sein. — Somit ist die erste Erklärung die wahrscheinlichere.

167. s c h i p b ī k, unsicher. *schip-pīk* ist (ostfrs.-plattd.) der schmale Teil des Schiffes am Hinter- oder Vordersteven; man vergleicht es mit französ. *pique.* Ob es hieraus entstellt ist, etwa in Anknüpfung an ein stl. *bīk (das sich zu bek „Schnabel" verhält wie etwa stl. tīkĕ zu mhd. zëcke „Holzbock"), und somit „Schiffsschnabel" bedeutete? Hierfür könnte die bei Strackerjan, Abergl. II, 231 vorkommende Form *Suppik* (mit p) sprechen. Das Grundstück mag etwa nach Schiffstrümmern, die dort lagerten, benannt sein.

168. w ē r b e l t vgl. No. 95.

169. f o s n é s ĕ „*Fosse's Nesse*"; *Fossa, Fosse* ist ein in den Urkk. häufiger Personenname (an hochd. Fuchs = stl. fòks ist nicht zu denken); zu n e s ĕ s. o. No. 41.

170. w ē d ĕ n ĕ „*Rodung*" (oder „Weide"? aus **waidîni-*;

[1]) Möglich ist, dass dieses Wort auch für „Begräbnis" gebraucht ward und in der Ladungsformel *med 'n dōdĕ tōu hōwĕnĕ* (Zeitschr. d. V. f. Volkskde. 1893 S. 269) enthalten ist. Auch könnte für diesen Fall an ein Abstraktum von afrs. *havnia* mnd. *hāvenen* „besorgen" gedacht werden — eine Bedeutung, die aber für einen Flurnamen nicht passt.

unwahrscheinlich, weil hierfür im stl. wēdĕ gebräuchlich ist). Ich erkläre stl. wēdĕnĕ aus **waudîni-* (vgl. stl. wōdŋjĕ aus **waudungô-* Zeitschr. d. V. f. Volkskde. 1893, S. 397) „Ausreutung"; es ist die Hochstufe der germ. Wurzel *weud*, vgl. wang. wįūdḷs „Unkraut", stl. jūdĕ „Unkraut ausjäten".

171. flèĝ, det, an. *flag* neutr., plattd. *flag* „*ein Stück* (Landes)", vgl. *flagg* Schütze Holstein. Idiot. I, 320; *flag* mnd. Wb. V, 265, Brem. Wb. I, 401. vgl. flēgĕnĕ No. 66.

172. bāftĕ tomĕ nesĕ „*hinter der zahmen Nesse*", im Gegensatze zur „wilden Nesse", vgl. No. 41. So wird stl. tom auch im Gegensatze zu wildwachsenden Pflanzen gebraucht, vgl. No. 10.

173. loŋĕ komp „*langer Kamp*".

174. būriĝ „*Burg*".

175. wàrḷkĕ, wèrḷkĕ s. o. No. 18.

176. blok „*kleiner Blockacker*", s. o. No. 45.

177. tomblok „*zahmer Blockacker*" s. o. No. 172. 45.

178. eskĕmēid „*Eschenwiese*". Für „Esche" sagt man im Saterlande jetzt meistens „dī eskĕnĕ bōm"; eskĕ ist auch „Asche". In den ostfrs. Urkk. ist in den obliquen Kasus Esche nicht von Esch = stl. īsk (aus got. *atisk*) zu scheiden, s. o. No. 23.

179. bāftĕ kįūs „*hinterm Kreuz*" (det k(r)įūs, do k(r)įūsĕ) vgl. afrs. *crius* F *crioce* R. Der Diphthong beruht wohl auf Einfluss der ahd. mhd. Schreibung *kriuze*.

180. kēdḷĝĕ eigentlich „*Gerinnung*, d. h. *Stelle, wo etwas geronnen ist*" kēḍḷ[1]) (Strückl. kàrḷ), det, ist „das Geronnene", Hollen kēḍḷjĕ (kedḷjĕ frs. Archiv II, 209 habe ich nicht gehört) „gerinnen" = mnld. *kerelen*. Vgl. ndl. *korrel* aus **korla-* neben **kerla-*. Die stl. Form kēdḷĝĕ scheint auf **kur(i)lingô-* zurückzuweisen.

---

[1]) *ḍ* bezeichnet ein aus *r* reduziertes *d*.

181. bupĕ Wiltĕkomp „*oberhalb Wilte's Kamp*". *Wilte* ist Eigenname, s. Doornkaat, ostfrs. Wb. III, 551, wang. Wiltṛt aus *Wiltet* Urkk. vgl. *Wilt*, *Wilte*, *Wiltje* Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 133.
182. wītĕ sōᵘnd „*weisser Sand*".
183. schlēdĕ „*Abhang*" s. o. No. 26. — Es folgen mehrere mit Familiennamen bezeichnete Grundstücke, wie Jansn̥, Dedn̥s.
184. ēⁱĕbōmsslōp „*Eibenbaumsschlucht*, *-loch*". Mit ēⁱĕbōm kann nicht „Baum am Flusse" gemeint sein, denn das müsste ēⁱbōm lauten; ēⁱĕ entspricht vielmehr ahd. *îwa* ags. *íw éow* mnld. *îwe* afrs. **īe*; slop ndl. ndd. *slop* wang. *slop* bedeutet einen Durchgang, Durchbruch vgl. afrs. **slūpa* ags. *slúpan*.
185. hedn̥bērig „*Eckberg*" s. o. No. 138.
186. westṛēndĕ „*Westerende*".
187. burl̥ekṛ, unsicher. Es ist wohl entweder der (auf dem wässerigen Moore gelegene, s. No. 152) „*Acker mit der Rinne, Quelle*", vgl. ndd. *burreln* „sprudeln" o. No. 155; oder „*Acker mit Karden, Disteln*", vgl. ostfrs.-plattd. *burre borre* Doornkaat Wb. I, 257 „Wollgras, Distel", nordfrs. *burre borre* „Klette, Distel" Outzen, Wb. S. 36. Da ein Dimin. *burrel* nicht bekannt ist, ziehe ich die erste Erklärung vor. — Vgl. auch burlen „heben" (Kartoffeln b.) DW. II, 545.
188. băftĕ hempĕtum „*hinterm Hanfgarten*" vgl. stl. henĕp wang. hånup ostfrs.-plattd. *hemp* ags. *hænep*.
189. påpĕnesĕ „des *Papen Nesse*" s. o. No. 41. 44.
190. såltwēnl̥gĕ „*salzhaltiger Wendacker*". Salzhaltige Ländereien werden öfters durch das adjektivische afrs. *salt* bezeichnet, z. B. *Salteland* Urk. No. 1235 (a. 1488). — afrs. *wēndlinge* (eig. Wandlung, Wendung) bedeutete wohl einen Wendacker, d. h. einen quer vor anderen Stücken liegenden Acker, auf dem der Pflug gewendet werden musste; dann

ward es wohl auf andere quer liegende Grundstücke (Wiesen etc.) übertragen, z. B. *Weyndamede* Urk. No. 1692 (a. 1500). Vgl. auch ahd. *wentî* Wende, Grenze.

bāftĕ kōltūn „*hinterm Kohlgarten*“, stl. dī kōl = ahd. *kolo*; vgl. *koeltun* Urk. No. 502 (a. 1438), *koeltuen* No. 1036 (a. 1480), wohl allgemeiner für Gemüse- oder Krautgarten gebraucht.

193. pelĕbĕrig u. bāftĕ pelĕbĕrig, unsicher. Entweder „*Hülsenberg, Schalenberg*“ vgl. stl. pele „Schale“ pélstēn „der Schälstein in der Mühle“ — also etwa der Platz, wohin die Schoten beim Rapsdreschen gebracht werden, und den man in Ostfriesland *pûlhörn* nennt (s. Doornkaat Wb. III, 770). — Oder „*Berg mit dem sumpfigen Rasenland*“, aus **puljô-*, vgl. ostfrs.-plattd. *pulle*, westfrs. *graspolle* „kleines rundes Stück Grasland“ s. Wassenbergh, taalk. bijdr. I, 75, ags. *pyle* „Sumpf, Teich“, *polder poller* „Groden, durch Eindeichen neu gewonnenes Marschland“ *pollen* s. Molema, Groning. Wdbk. 332. — Endlich kann auch an *pull polle* „Kopf, Spitze, Wipfel“ angeknüpft werden, vgl. holst. *pull* Schütze Idiot. III, 241, osnabr. *poll* Strodtmann Wb. 166, DW. VII, 2211.

194. mūzĕþ(r)i̯àrskĕ „*Mäusedriesche*“, vgl. o. No. 42.

195. håzĕpåd „*Hasenpfad*“ vgl. stl. påd neutr., plur. dō pådĕ, wang. pat.

196. nēⁱĕmēⁱd „*neue Wiese*“.

197. híɒstĕkolk „*Hengstekolk*“; stl. håɒst = Pferd, hiɒst = Hengst, s. engl.-frs. Spr. S. 93. 94; kolk s. o. No. 164.

198. melņsch(ĕ)lēdĕ „*Mühlenabhang, -niederung*“. stl. melnĕ wang. meln aus afrs. **melne* ags. *mylne*; schlēdĕ s. o. No. 26.

198a. Es folgen einige mit Familiennamen bezeichnete Grundstücke z. B. Michḷs hôw „Michels Hof“;

Dėd hòw vgl. den sehr häufigen Personennamen *Dedde* Urkk., Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 99, stl. Dėdĕ; ålṛs hòw vgl. *Alert* Urkk. stl. ålṛt.

199. knokmē^{i}d „*Wiese mit dem Knubbel, Höcker*" oder „*Wiese an der Ecke, Spitze*"; vgl. ndl. *knok* „Knubbel", Urkk. *die Knock* No. 813 (a. 1464), No. 1606 (a. 1498) „Landspitze, Ecke". S. auch DW. V, 1462.

200. bī serkwåi „*beim Kirchweg*" stl. serkĕ „Kirche", s. engl.-frs. Sprache S. 153; afrs. *wei* „Weg".

201. ibskĕmē^{i}d „*Ibske's Wiese*". Jedenfalls (weiblicher?) Personenname, abgeleitet von *Ibbe, Ibe* vgl. *Jeske, Inske, Jelske* Cad.-Müller, Wassenbergh u. s. w. Von dem bei Doornkaat (II, 134) verzeichneten *ibske* „ein wenig", sowie von hochd. *ibisch* (aus *hibiscus* „Eibisch") finde ich keine Spur im stl.

202. bi̯üst „*Schwellung, Anhöhe, Bausch*"? Ich erkläre dieses germ. **biusti-* als Abstraktbildung (**bheus-ti-*) von der idg. Wurzel *bheus* und stelle als nächstverwantes Wort afrs. **biast* aus **beosta-* „Schwellmilch" hin, vgl. wang. bi̯ėst stl. bi̯àsmolk nordfrs. *bjâst bjüst* Outzen Wb. S. 23 (s. auch Halbertsma, lex. fris. S. 230) ags. *béost býst býstings* ahd. *biost* mhd. *biest* nhd. „*Biestmilch*", d. h. die erste Milch nach dem Kalben. Zu vergleichen sind folgende ablautenden Formen: plattd. *büst* (der Zustand der überstarken Schwellung bei der Kuh, nachdem sie gekalbt hat: *de ko ligt in de büst)* Schütze, holstein. Idiot. I, 85; ferner plattd. *bûsen* hochd. *bausen* „schwellen, stürmen", vgl. an. *byrr;* nhochd. *bausch* „Schwellung" u. A. m. Vielleicht gehört hierzu auch stl. bi̯ürĕ „Kissenbüren, -überzug", das (s. Halbertsma a. a. O. S. 566) auch als *bjuse* aufgeführt wird. — Inwieweit afrs. *biusterlîk* neuwestfrs. *bjuster* (Halbertsma S. 368, vgl. nordfrs. *bustragh bustri* Johansen S. 37. 153) „biester, wild, in die Irre gehend", aus **bheus-ri-?*, hiermit zusammen-

hängt, ist nicht sicher: von plattd. *bûsen* und von dem bei Frisch (S. 159) verzeichneten *bust* „arida tamquam desertus locus" möchte ich es nicht trennen. — Über aussergerm. Verwante s. Fick, vgl. Wb. [4] S. 494.

Höchst auffällig ist, wie diese ganze Gruppe der zur Wurzel *bheus* gehörigen Worte (auch wol ahd. *bior* als „schäumendes, gährendes Getränk" gehört dazu) germ. Nebenformen hat, die mit *br* (also Wurzel *bhreus*) anlauten und fast die gleiche Bedeutung haben. Ich verzeichne hier folgende: ostfrs.-plattd. *brûs* ndl. *bruis* „Schaum, Gischt" vgl. *brûsen* brausen, auch „gedeihen, sich ausbreiten" (= schwellen?), s. Schütze holstein. Idiot. III, 332; mhd. *brûsche* „Brausche, Beule, Schwellung"; an. *brjósk* „Knorpel"; an. *ábrystur* „Kuhmilch in der ersten Woche nach dem Kalben"; bayr. *Briester* „Kuchen von der ersten Milch, Biestmilch (oder *Faumbiest)*", *breustern briestern* „schwellen", vgl. auch *brust* u. A., s. Schmeller, bayr. Wb. I, 367; *biest briest* DW. II, 3.

Flur VIII.

203. in 'ĕ brōⁿnd „*in dem Brande*", d. h. eine grössere Fläche, wo das Moor abgebrannt ist.

203a. Es folgen zwei Familiennamen: balĝn̥ōrt; ĝērl̥ts.

204. sīnschlēdĕbĕriĝ „*Berg mit Sine's Niederung?*" *Sīn* ist wohl Eigenname, vgl. stl. Sīnkĕ fem., *Sinje* Cad.-Müller, *Sin Sintje Syne* masc. Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 127. 129. — Man könnte *sīn* auch als „trockenes Gras, das überwintert hat" erklären (vgl. an. *sina*), oder als „langsam abfallend" (vgl. ablaut. ags. *sǽne* mhd. *seine* an. *seinn*); doch sind diese Worte im stl. unbekannt.

205. ĝrōttoɒsbēriĝ „*Grosszangenberg*". Unter toɒĕ versteht man ein in die Niederung hineinragendes Hügelgelände. In nordwestdeutschen Ortsnamen kommt es öfters vor, vgl. *Burtange*, *Holttange* u. A. m.

Flur IX.

206. lôndrīde *„das auf dem Wasser treibende Land“*; stl. rīdĕ heisst eigentlich „Bach“, z. B. dĕ rödĕ rīde, welche die Grenze zwischen Emsigo und Fenkigo gebildet haben soll (s. Zeitschr. d. V. f. Vkde. 1893, S. 247). Es entspricht einem ags. *ríde* „kleiner Fluss“, mnd. *ride rije* Schiller-Lübben III, 477, vgl. Brem. Wb. III, 486, Molema, Groning. Wb. S. 347. Wenn nun stl. rīde ndd. *ride* ausserdem das auf dem Wasser treibende Land bezeichnen, so wird diese Bedeutung keineswegs erst — wie Lübben, Germanistische Studien II, 266 meinte — aus „Fluss“ entwickelt sein; es ist vielmehr als Verbum an. *ríđa* zu vergleichen, welches die schwankende, schwingende Bewegung bezeichnet und im letzten Grunde mit *ríđa* „reiten“ identisch ist. Auch im mnd. hat das Verbum *riden* jedenfalls die Bedeutung „treiben, schwimmen“ gehabt, denn nur so erklären sich die im mnd. Wb. III, 479 als unverständlich bezeichneten Stellen, wo es von den durch die Fluten weggeschwemmten Ländereien heisst, dass sie *riden*. — Hierher gehören auch die vielen Ortsnamen auf *-rithi*, *-ridi* u. s. w. vgl. Förstemann, Ortsn. S. 1261, die von denen auf *-rieth*, *-ried*, frs. *-riad* scharf zu trennen sind. Vgl. auch *Ride* u. s. w. Förstemann a. a. O. S. 1247; *riede* DW. VIII, 918. — Da nun also stl. rīdĕ in doppeltem Sinne gebraucht werden kann, redet man von lôndrīdĕ (lond- in der Komposition, sonst lōᵘnd) im Gegensatz zum Wasser (vgl. ags. *wæterriþe*).
207. melṇdīkĕ *„zum Mühlenteich“*.
208. līkĕhēˡdĕnĕ *„ebene Trift“* oder *„ebenes Land im Winkel“*? vgl. No. 6. 81.
209. tōᵘslēk *„Zuschlag“*, s. o. No. 70.
210. bupĕ dĕ brōᵘnd *„oberhalb der Brandfläche“*.

XI.

Dornröschen — Thalia.

Von

Friedrich Vogt,

Breslau.

Es giebt kaum ein Märchen, das in demselben Masse als deutsches Nationalgut gälte, wie das Märchen vom Dornröschen. Jedem unter uns von Kindheit an lieb und vertraut, ist die anmutige Gestalt der aus hundertjährigem Schlafe erweckten Jungfrau unseren Dichtern längst zu einem geläufigen Bilde, seit einem Vierteljahrhundert sogar zum sinnigen Symbol unserer nationalen Wiedergeburt geworden. Und eine auffällige Übereinstimmung unseres Dornröschens mit der Walküre, die in der Edda durch Odins Dorn in Todesschlaf versenkt, durch Sigurd wieder zum Leben erweckt wird, scheint das Märchen in den Kreis altgermanischer Mythen und zugleich unter die Glieder der grossen Nationalsage von den Nibelungen hinaufzuweisen. Bei alledem lässt sich in Deutschland das Dornröschenmärchen als solches nicht über die Aufzeichnung zurück verfolgen, die Wilhelm Grimm für die im Jahre 1812 erschienenen Kinder- und Hausmärchen gemacht hat. Er hatte es in Kassel von der „alten Marie“ gehört, die im Hause seines späteren Schwiegervaters, des aus Bern zugewanderten Apothekers Wild, als Kinderfrau waltete.[1])

Dagegen ist es in Frankreich schon mehr als hundert Jahre früher durch Perrault bekannt geworden. Das Dornröschen ist bei ihm eine namenlose belle au bois dormant; sonst weichen nur ganz unbedeutende Einzelheiten von der bekannten deutschen Fassung ab. Aber

[1]) Vgl. Herm. Grimm, Deutsche Rundschau Jan. 1895, S. 46 u. 48.

die Geschichte endigt bei Perrault noch nicht mit der Erweckung und der Hochzeit. Der Prinz hält seines Vaters wegen die Ehe mit der auferweckten Königstochter geheim; erst als dieser gestorben ist, holt er seine Gattin mit den beiden Kindern Tag und Morgenröte, die sie inzwischen geboren hat, in die Heimat. Als er aber einmal abwesend ist, will seine dämonische Mutter erst ihre Enkel, dann auch die Schwiegertochter fressen. Der Koch, der sie schlachten soll, rettet die Gefährdeten, indem er die Königin durch Herrichtung einer anderen Speise täuscht; aber die böse Alte entdeckt seine List und befiehlt, jene drei in ein im Hofe aufgestelltes Gefäss voll Kröten und giftiger Schlangen zu werfen. Glücklicherweise erscheint der junge König noch rechtzeitig, um sie vor diesem Geschick zu bewahren, und nun stürzt sich die Alte selbst in das verhängnisvolle Gefäss. —

Dass der Inhalt dieser Fortsetzung anderweitig auch in deutscher Überlieferung vorkommt, hat Grimm KHM. III S. 85 unter Hinweis auf das ebenda S. 269 mitgeteilte Bruchstück „die böse Schwiegermutter“ gezeigt, welches bis auf den fehlenden Schluss mit Perrault übereinstimmt. Zugleich hat Grimm aber auch auf die Verwandtschaft des deutschen und des französischen Märchens mit der fünften Erzählung des fünften Tages in Basiles bereits 1637 erschienenem Pentamerone „Sonne, Mond und Talia“ aufmerksam gemacht, und in der Einleitung zu Liebrechts Übersetzung des Pentamerone (Breslau 1846 S. XII—XVI) hat er eingehender die deutsche, französische und italiänische Version unter Zuziehung des altnordischen Sigrdrífa-Brynhild-Mythus verglichen. Basile erzählt im wesentlichen folgendes.

Einem vornehmen Herren wird bei der Geburt einer Tochter von den zusammengerufenen Weisen und Wahrsagern des Königreiches prophezeit, dass dem Mädchen durch eine Flachsfaser (Agen) grosse Gefahr drohe. Flachs und Hanf werden nun durch strengste Vorschriften aus

dem Palaste verbannt. Als aber die Tochter, Talia, herangewachsen ist, sieht sie einst, während sie sich mit dem Vater auf einem Lustschloss befindet, eine Alte vorübergehen, welche spinnt. Neugierig lässt sie sich die Geräte, die sie noch nie gesehen hat, zeigen, greift an den Rocken und sticht sich dabei eine Flachsagen unter den Nagel. Sofort fällt sie wie tot zu Boden. Tiefbetrübt setzt sie der Vater in jenem Schloss auf einen Thronsessel nieder und verlässt die Stätte für immer, nachdem er alle Türen verschlossen hat. Eines Tages aber kommt ein König auf der Jagd in jene Gegend. Sein Falke fliegt in ein Fenster jenes Schlosses; der König steigt ihm auf einer Leiter nach und sieht nun Talia, die er durch kein Mittel erwecken kann. Von ihrer Schönheit entflammt, trägt er die Schlummernde auf ein Lager und giebt sich dem Liebesgenuss hin. Nach neun Monaten gebiert Talia ohne zu erwachen ein wunderschönes Zwillingspar, das den Namen Sonne und Mond erhält. Von zwei Feen wird es ihr an die Brust gelegt und gepflegt. Als die Zwillinge beim Saugen einmal statt der Brust den Finger der Mutter fassen, saugen sie ihr die Agen aus und Talia erwacht. Nach längerer Zeit kommt der König wieder und weilt einige Zeit bei ihr und den Kindern. In sein Reich zurückgekehrt, giebt ihm die Sehnsucht nach den Geliebten im Traume Gespräche ein, die seine rechtmässige Gemahlin Verdacht schöpfen lassen. Durch den Geheimschreiber des Königs erfährt sie alles. Sie lässt durch ihn von der Talia die beiden Kinder vorgeblich im Auftrage des Königs abholen, dem Koch aber befiehlt sie die Zwillinge zu schlachten und dem Könige als Speise vorzusetzen; der Koch rettet sie und richtet eine andere Speise her. Dann lässt die Königin auch Talien unter falscher Vorspiegelung herbeibringen, um sie in ein auf dem Hofe angezündetes Feuer werfen zu lassen. Talia bittet nur, zuvor ihre Kleidung ablegen zu dürfen; bei jedem Stück, das sie entfernt, stösst sie einen Schrei

aus; beim letzten eilt der König herbei, der denn alles erfährt, die Königin und den Geheimschreiber ins Feuer werfen lässt, Talien heiratet und sich ihrer und der wieder zum Vorschein kommenden Kinder noch lange erfreut.

Dass die Tradition, die Basile und Perrault benutzt haben, mindestens ins Mittelalter zurückreicht, geht aus einer wesentlich übereinstimmenden Erzählung in dem altfranzösischen Prosaroman Perceforest hervor, den man ins 14. Jahrhundert setzt. Nachdem bereits V. Schmidt (Wiener Jahrb. 29, 109) und Uhland (Schriften 8, 461) auf sie aufmerksam gemacht hatten, ist sie besonders von Reinhold Spiller in seiner sehr verdienstlichen Abhandlung zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen (Progr. d. Thurgauischen Kantonsschule für das Schuljahr 1892/93, Frauenfeld 1893) quellenmässig verwertet worden. Der Anfang der Geschichte stimmt hier gegen Basile mit Perrault und Grimm darin überein, dass bei der Geburt der Königstochter für die göttlichen Frauen, die das Kind beschenken sollen, ein Mahl bereitet wird, wobei denn eine von ihnen, die von ihrem Tischgerät etwas vermisst, ihr den schlafbringenden Stich mit der Flachs-Agen ankündigt, eine andere aber die Bewirkung der Auferweckung verspricht. Wie bei Basile soll diese durch das Heraussaugen der Agen aus dem verletzten Finger erfolgen. Die schicksalbestimmenden Frauen sind hier drei Göttinnen: Lucina, welche Gesundheit verleiht, Themis, welche die Verwünschung ausspricht, Venus, welche die Heilung verheisst. Die Königstochter heisst Zellandine und stammt von der Insel Zelland. Schon ehe das Schicksal sich erfüllt, verlobt sich der Ritter Troylus mit der zu herrlicher Schönheit erblühten Jungfrau; während sie dann von ihm getrennt ist, ergeht es ihr, wie Themis verheissen hatte. Die Schlafende wird nun von ihrem Vater auf dem Turm einer Burg untergebracht, der nur hoch oben nach Osten eine Fensteröffnung hat, damit ihr der Sonnengott Hülfe erweisen könne, und wirklich erhält

sie dieser am Leben, indem er ihr Erfrischung zukommen lässt. Als Troylus ihren Aufenthalt ausgekundschaftet hat, überwindet er die Hindernisse, welche Zellandinen von der Welt absperren. Auf seinem Rosse sprengt er über den breiten Graben, der die Burg umgiebt; von einem Sturmwind angekündigt erscheint der Genius Zephyr und trägt ihn in Gestalt eines grossen Vogels zu jenem Fenster hinauf. Troylus findet sie gekleidet und geschmückt auf dem Ruhebette schlummernd und wohnt ihr bei, dann wird er durch den Zephyr wieder davon geführt. Nach neun Monaten gebiert die Schlafende einen schönen Knaben, der ihr die Agen aus dem Finger saugt und sie so zum Leben erweckt. Auch Troylus hat noch einen Zauberschlaf durchzumachen und später im entscheidenden Moment einen Nebenbuhler zu überwinden, bis er mit Zellandinen vereint wird.

Eine ganz besondere Bedeutung für die Geschichte unseres Märchens erkennt Spiller der indischen Erzählung von Surya Bai zu, die Miss Frere in ihrer aus mündlicher Überlieferung im J. 1865 aufgezeichneten Sammlung Old Deccan Days or Hindoo Fairy Tales (Lond. 1868; 3. ed. 1881) mitgeteilt hat. Zwei Adler entführen einer armen Milchfrau ihr einjähriges Kind, das sie, „weil es nun wie ein junger Adler war" Surya Bai (das Sonnenmädchen) nennen. Sie bewahren und versorgen es in einem aus Eisen und Holz gebauten, mit Türen fest verschlossenen Nest auf einem hohen Baum. Als Surya 12 Jahre alt ist, fliegen sie auf 12 Monate davon, um ihr einen kostbaren Diamantring zu holen. Inzwischen wird der Surya das Feuer, das sie immer brennend halten muss, durch eine Katze ausgelöscht. Da sie nun nicht mehr kochen kann, muss sie sich aus dem Lande der Rakshas, böser Dämonen, wieder Feuer holen und entkommt trotz den Nachstellungen, die ihr dort bereitet werden, in ihre Baumfestung. Ein nacheilender Raksha findet diese verschlossen; er bittet Surya um Einlass, denn er sei der Adler, der mit vielen Edelsteinen und dem kost-

baren Ringe heimgekehrt sei; aber das Mädchen schläft und hört ihn nicht; bei seinem vergeblichen Rütteln an der eisernen Tür bricht dem Raksha einer seiner äusserst giftigen Fingernägel ab; den lässt er im Türritz stecken und geht davon. Als aber Surya am nächsten Morgen die Tür öffnen will, bohrt sich jene spitze Klaue in ihre Hand und sie fällt wie tot nieder. So finden sie die heimkehrenden Adler, stecken ihr klagend den mitgebrachten Ring an den Finger und fliegen betrübt davon. Bald darauf entdeckt ein König auf der Jagd das merkwürdige Haus im Baume. Surya wird heruntergeholt, und als der König ihr die Klaue aus der Hand gezogen hat, erwacht sie wieder. Er nimmt sie als Gattin mit sich und erregt dadurch die Eifersucht seiner anderen Gemahlin. Dieser gelingt es die Nebenbuhlerin in einem Weiher zu ertränken; aber an der Stelle, wo Surya versank, sprosste eine Sonnenblume hervor, und dort bei der Blume war nun der Lieblingsplatz des trauernden Königs. Da lässt die Mörderin die Pflanze ausgraben und verbrennen. Aber aus der Asche erwächst ein Mangobaum, dessen herrliche Frucht der unter ihm ruhenden Mutter Suryas in die Milchkanne fällt; und nun kommt aus der Frucht erst klein, dann grösser und grösser Surya zum Vorschein, glänzend gekleidet, auf dem Haupt einen Edelstein wie eine Sonne. Sie wird nach längerem Verweilen bei der Mutter schliesslich mit ihrem Gatten wieder vereint, während die böse Nebenbuhlerin zu ewiger Gefangenschaft verurteilt wird.

Von den übrigen Versionen, die Spiller noch beibringt, hat eine russische, eine armenische und eine arabische geringere Bedeutung. Wir werden auf sie sowie auf einige Fassungen, die er nicht berücksichtigt hat, im Laufe der Untersuchung zurückkommen. Erwähnt sei an dieser Stelle nur noch ein bretagnisches Märchen (Spiller S. 18), nach welchem ein junges Weib in Abwesenheit des Gatten von ihrer bösen Stiefmutter der Hände beraubt und auf einen

Weissdornstrauch gelegt wird, wo die Stiefmutter sie mit Lebensmitteln versieht, bis sie selbst durch einen Dornstich ans Bett gefesselt wird. Von da an sorgt eine Elster für die Frau auf dem Weissdornstrauch. Ein jagender Soldat entdeckt sie dort und nimmt sie zum Weibe. In seiner Abwesenheit gebiert sie ihm zwei Kinder, denen seine böse Mutter ebenso wie der verhassten Schwiegertochter nach dem Leben steht; doch werden alle drei schliesslich gerettet und mit ihm wieder vereint, während die böse Alte bestraft wird.

Dass in dieser durch eine andere Tradition durchkreuzten und auch sonst gestörten Version der Dornstich eigentlich nicht die Stiefmutter sondern das auf dem Weissdorn liegende Mädchen betraf, das er in Todesschlaf versetzte, nimmt Spiller gewiss mit Recht an. Er vermutet, dass es auch im indischen Märchen ursprünglich ein Weissdornstrauch gewesen sei, auf dem die kleine Surya schlummerte. Im übrigen aber hält er die indische Überlieferung ohne wesentliche Abweichung von Miss Freres Aufzeichnung für die Grundlage aller morgen- und abendländischen Fassungen unseres Märchens. Von Indien gelangte es seines Erachtens nach Armenien, Russland, Ungarn, wie nach Persien, Arabien, und von da über Spanien nach Westeuropa; nach Deutschland sei es aus Frankreich gekommen. Für den orientalischen Ursprung des Märchens ist nach Spillers Meinung vor allem die Bigamie seines Helden ausschlaggebend. Denn mit gutem Grunde nimmt er an, dass die eifersüchtige Gegnerin der aus dem Todesschlafe Erweckten ursprünglich nicht die Mutter, sondern wie bei Basile und Miss Frere die erste Gemahlin des liebenden Helden war. Auf den indischen Ursprung weisen ihm bei Basile, Perrault und im Perceforest auch noch die Beziehungen der schlummernden Schönen zur Sonne: ihre Erhaltung durch den Sonnengott, ihre Kinder Tag und Morgenröte oder Sonne und Mond. Denn das indische Märchen verrate noch deutlich in dem

Namen Surya wie in deren Verwandlung in Sonnenblume und Mangobaum einen alten Sonnenmythus. In den beiden Adlern, welche die Surya entführen, vermutet Spiller die Flügelrosse des Sonnenwagens. „Surya ist die Sonne, ihr durch den lichtfeindlichen Dämon verursachter Todesschlaf ist die Nacht. Der jagende König ist Indra, der indische Mars, der im Laufe der Zeit immer mehr in die Stelle des Sonnengottes einrückte und somit Gatte der Ushas, der Morgenröte, wurde. Diese wird der ersten Frau im Märchen entsprechen, indem ihr Gemahl Indra sie zurücksetzt, um der aufsteigenden Sonne, die den Tag heraufführt, zu huldigen.“ Auch im zweiten Teile des Märchens, der Geschichte der Jungfrau nach ihrer Erweckung, hält Spiller die indische Fassung für die ursprüngliche und auch in ihm erblickt er einen Sonnenmythus. —

Ich will hier nicht darauf eingehen, weshalb mir schon die bisher mitgeteilten Versionen nicht auf einen Tages- sondern auf einen Jahreszeitenmythus zurückzuweisen scheinen, trotz Perraults Jour und Aurore. Das Wichtigste ist, dass weder Spiller noch sonst jemand für die Geschichte unseres Märchens eine Quelle verwertet hat, aus der die beste Aufklärung über dessen Ursprung zu schöpfen ist, eine Quelle, die schon Jahrtausende vor der Aufzeichnung des indischen Märchens in denselben Gegenden floss, in denen Basiles Erzählung und deren später zu erwähnende sizilianische Geschwister entstanden sind; das ist der alte griechisch-sizilianische Mythus von Thalia und den Paliken. Aeschylos hatte ihn in seinen *Αἰτναῖοι* behandelt; was er davon erzählte und was sonst darüber zu berichten war, teilen Stephanus Byz. *περὶ πολέων* Vol. I. Lips. 1825 S. 331, Servius in Verg. Aen. IX 584 und am ausführlichsten Macrobius Saturnal. V, c. XIX mit. Nach Aeschylos war *Θάλεια*, Tochter des Hephaestos, die Geliebte des Zeus. Vor der eifersüchtigen Hera verbarg Zeus die Geschwängerte im Innern der Erde. Dort gebar sie ihm zwei Knaben, die aus der Erde hervorkamen und die Pa-

liken genannt wurden: πάλιν γὰρ ἤκουσ' ἐκ σκότους τόδ' εἰς φάος. In Sicilien neben dem Flusse Symaethus war nach Macrobius die Stelle, wo Thalia in der Erde verschlossen wurde. In der Nähe davon sprudelten zwei vulkanische Wässer tief aus der Erde hervor; bei diesen, die Delloi und Brüder der Paliken genannt werden, befand sich das Heiligtum der letzteren. —

Ich denke, es ist klar, dass die im einsamen Schlosse untergebrachte Talia des Basile, die dort im Todesschlafe das Zwillingspar gebiert und vor der eifersüchtigen Gattin ihres Liebhabers geborgen werden muss, niemand anders ist als die alte sizilianische Θάλεια. Basile hat seine Märchen nach neapolitanischer Überlieferung aufgezeichnet. In Sizilien ist das Thalia-Märchen, wenn auch mit Veränderung des Namens der Heldin, bis auf unsere Zeit im Volksmunde. In den sizilianischen Märchen der Gonzenbach stimmen die von Maruzzeda (Nr. 3) und von der schönen Anna (Nr. 4), abgesehen von dem zum Sneewittchen-Typus gehörigen Eingange, in allen wesentlichen Punkten mit Basile überein. Von Anfang an trifft mit ihm in dieser Weise das Märchen Suli, Perna e Anna bei Pitrè, Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani T. II S. 46 fg. zusammen, wo Anna ebenso wie in Nr. 4 der Gonzenbach die Talia vertritt. Einen Zug aber, der dem griechischen Mythus noch näher steht als Basile, hat Pitrès Fassung bewahrt, indem hier das Mädchen wirklich im Schoosse der Erde geborgen wird: als nämlich dem Vater ihre Verzauberung durch eine Spindel prophezeit wird, lässt er für sie ein Gemach unter der Erde anlegen, in dem er sie mit ihrer Amme von aller Welt abschliesst; dort erfüllt sich dann doch ihr Schicksal durch den Spindelstich. Wenn nachher auch in dieser Fassung die Schlummernde wie bei Basile in das Landschloss gebracht wird, so ist das augenscheinlich Anpassung an eine jüngere Version. Seinem Ursprung nach ist gewiss auch der fast ganz unzugängliche und finstere Turm im

Perceforest auf den unterirdischen Aufenthalt im alten Mythus zurückzuführen. Höchst merkwürdig ist, dass Basile im Unterschiede von allen andern Fassungen des Märchens für sein schlummerndes Fräulein noch den alten mythischen Namen der gottbefruchteten, erdumschlossenen Nymphe bietet. Dass er ihn erst aus gelehrter Kenntnis in die Erzählung hineingebracht habe, halte ich für unmöglich. Eine andere mythische Thalia als die Muse ist ihm gewiss nicht bekannt gewesen. Nach dieser benannte er die dritte seiner neun mit den Musennamen belegten Eklogen. Servius, dessen Virgilkommentar Basile noch am ehesten von den literarischen Zeugnissen für den Palikenmythus gekannt haben könnte, nennt überdies die Palikenmutter Aetna und erwähnt nur nebenbei, dass andere sie auch Thalia nennten. Aber vor allem konnte Basile gar keine Veranlassung haben, auf das schlummernde Fräulein des Märchens nach der Fassung, in der er dieses kennen lernte und erzählte, den Namen der Palikenmutter zu übertragen. Hätte er wirklich etwas von den Paliken gelesen, so würde er sie nur einerseits als Wiederkömmlinge, andrerseits als sizilische Gottheiten kennen gelernt haben, deren Cultus mit zwei vulkanischen Sprudeln aufs engste zusammenhing, während die Quelle seiner Erzählung entweder schon selbst die beiden Kinder Sonne und Mond nannte oder durch Beziehungen auf die Sonne ihn dazu brachte sie so zu nennen. In jedem Falle ist es klar, dass Basile garnicht daran gedacht hat, seine „Sole" und „Luna" mit den beiden Paliken zu identificiren. Scheidet man aber das Palikenmotiv aus, so wich vollends die Erzählung von der Versenkung des Fräuleins in den Todesschlaf, ihrer Befruchtung und Entzauberung, die Basile nach Ausweis des Perceforest schon vorgefunden haben muss, von den Berichten der alten Quellen über die Θάλεια in dem Grade ab, dass der ursprüngliche Zusammenhang der beiden Gestalten nur noch durch die Mittel gelehrter Forschung aufzudecken war, nicht aber die Phantasie des Dichters

beeinflussen konnte. Wir werden also annehmen müssen, dass der Name aus dem alten Mythus noch in Basiles Quelle, der unteritalischen Volksüberlieferung fortlebte.

Der Name weist nun auch deutlich auf den ursprünglichen Sinn des Mythus. *Θάλεια*, die Sprossende, d. i. die Vegetation, wie sie aus dem Samen keimt oder im Samen schlummert, wird in winterlichem Todesschlaf vor der rauhen Luft in schützender Erde geborgen. Aber vom Himmelsgott befruchtet, schickt sie im Frühling ihre gedoppelten Kinder hervor — und, so können wir im Sinne der Märchen hinzufügen: sie erwacht natürlich in und mit ihnen selbst wieder zum Leben. Die Beziehung der Paliken zur Vegetation tritt auch in der Angabe des Macrobius noch zu Tage, nach der die Paliken bei einem unfruchtbaren Jahre in Sicilien ein Orakel gegeben haben, durch dessen Befolgung die Fruchtbarkeit zurückkehrte. Aus diesem Grunde hätten die Siculer alle Arten von Feldfrüchten in Menge zu ihrem Altar gebracht und wegen dieser ubertas sei derselbe (von Virgil) die ara pinguis genannt worden. Im übrigen aber stellen die antiken Quellen die Beziehung Thaliens und der Paliken zu den beiden vulkanischen Sprudeln in Sizilien, den Delli, durchaus in den Vordergrund. Mögen diese nun ursprünglich, wie K. S. Michaelis, die Paliken, S. 17 fg. will, als eine Erscheinungsform der Paliken selbst oder wirklich als deren Brüder gedacht sein, jedenfalls sind sie die Kinder Thaliens als der Tochter des Hephästos.

Die Vorstellung von dem Zusammenhang der vulkanischen Kräfte und der in der Erde geborgenen Vegetationskraft, wie sie demnach dem Thalienmythus innewohnt, tritt auch in einem germanischen Mythus zu Tage. Loki, dessen Beziehungen zum Feuer und dessen Verwandtschaft mit Hephaestos neuerdings doch meist zu wenig berücksichtigt werden, ist einerseits wie mit einer Vertauschung der Rollen zwischen Thalia und Hephaestos der Sohn eines weiblichen Vegetationswesens, der Laufey

(Laubinsel). Andrerseits aber vertritt er auch die erdumschlossene Thalia selbst, indem er nach Lokasenna (23) als Weib 8 Winter im Innern der Erde weilt, wo er Kinder gebiert und Kühe melkt. Weinhold ZfdA. 7, 11 hat gewiss mit Recht bemerkt, dass Loki, der Feuergott, hier als die hervorbringende (Vegetations-) Macht erscheint, die während der 8 nordischen Wintermonate unter die Erde geflüchtet ist und wenn sie vorüber sind, mit den Kindern, die sie unterdessen gebar, auf die Erde zurückkehrt. Andrerseits aber hat man wohl nicht minder richtig unter den Kühen, die Loki im Erdinnern melkt, die heissen Quellen verstanden, die er von dort aufsprudeln lässt. Loki erscheint also hier genau wie die Thalia als unterirdische Erzeugerin der Vegetation und der vulkanischen Quellen.

Durch den nahen Zusammenhang des Dornröschen-Märchenkreises mit dem Thalia-Mythus wird nun wohl auch die bereits an anderem Orte von mir vertretene Auffassung der in diesen Kreis gehörigen nordischen Brünhildensage als eines Vegetations- und Jahreszeitenmythus bestätigt. Eine höchst bemerkenswerte Übereinstimmung, welche nur diese Version mit dem Thaliamythus teilt, ist es, dass nicht irgend ein böser Dämon, sondern der höchste Gott selbst die Jungfrau der Welt entrückt, sie ins Erdinnere, in die Unterwelt bannt. Dass die feste Umschliessung der Schlummernden durch den Panzer und ihre Erweckung durch dessen Durchbrechen auf die von der winterlichen Erdrinde Umfangene zu deuten sei, habe ich bereits anderweitig ausgeführt. Die Waberlohe hat man früher ziemlich allgemein als ein Zubehör der Unterwelt aufgefasst, ohne dass doch ihre Beziehung auf das Feuer des Scheiterhaufens recht befriedigt hätte. Vielleicht spiegelt sie, natürlich unbewusst und bei Sigrdrifa ohne Vermittelung mit der Symbolik des einengenden Panzers, noch die vulkanische Seite des alten Mythus wieder. Feuerspeiende Berge bilden bekanntlich auch sonst den Eingang zur Unterwelt und in oder auf ihnen suchte man der Welt

entrückte Helden, die dereinst wieder erscheinen sollten; so wurde Dietrich von Bern in den Aetna geführt (Grimm HS 38 fg. vgl. 49 u. s. w.) und ebendort ruhte König Artur auf einem Bette: Martin, Gralsage 32 fg., Heinzel, über die französ. Gralromane S. 67; aber auch Arturs Schwester, die Fee Morgain, wird in einem Schlosse auf dem als Mongibel bezeichneten Aetna auf einem Ruhebette gefunden, Martin AfdA. 18, 258 fg., ganz wie Sigrdrifa in ihrer Schildburg auf dem brennenden Berge;[1]) ein Hirsch führt den Helden auf den Aetna zur Morgain wie den Dietrich in die Unterwelt (Þs. 438, Rassmann, HS. I, 159. II, 688. ZfdA. 12, 331 fg.) der Fels der Hindin heisst Sigrdrífas Berg. So mag dieser eigentlich ein Vulkan, die wallende, düstere Lohe, deren Durchsprengen erst den Zutritt zu Brynhild, Gerd und Menglöd verschafft, im Grunde jenes vulkanische Feuer sein, welches den Eingang zur Unterwelt umgiebt, hier aber zugleich als eine Wesensäusserung der in der Erde gebetteten Jungfrau erscheint, insofern diese wie die *Θάλεια* zugleich als Verkörperung der Erdfruchtbarkeit und der Erdwärme gedacht ist. So würde es sich auch erklären, dass unter den Germanen nur in dem vulkanischen Island die Sage von der „Waberlohe" lebendig geblieben oder wieder lebendig geworden ist. Aber auch im Siegfriedliede, in dem Kriemhild auf dem Drachenstein die Rolle der Brünhild übernommen hat, mögen es noch Spuren des alten mythischen Motives sein, wenn Siegfried erst acht Klafter unter der Erde den Eingang zu dem Felsen gewinnt, auf dem dann ein feuerspeiender Drache die Jungfrau bewacht, wie andererseits eine Variante der Erzählung von der Entrückung des Dietrich in den feurigen Berg die ist, dass er bis zum jüngsten Tage in einer Wüste mit Drachen kämpfen muss: Grimm a. a. O. Ziemlich allgemein anerkannt ist wohl

[1]) Wie Sigurd, so sieht auch der Held des serbischen Märchens bei Wuk Stephanowitsch Karadschitsch Nr. 42 einen Berg, „der ganz in Flammen zu stehen schien"; wer aber dem Berge zu nahe kommt, der wird versteinert. Hier verrät sich der Vulkan deutlich.

der Charakter der waberloheumgebenen Gerđ als Vegetationsgöttin und die Verwandtschaft ihres Mythus mit dem Brünhildenmythus. Gerđ entspricht ebensowohl wie Brünhild der Thalia. Da ist es denn bemerkenswert, dass Gerđ in der Snorra Edda (Sskpm. 19) Nebenbuhlerin der Frigg genannt wird. Dieser Zug würde den Brünhild-Sigrdrifa-Mythus weiter zur Parallele des Thalia-Mythus ergänzen. Dort versenkt der Himmelsgott die nordische Thalia in Todesschlaf und Unterwelt, hier erscheint er zugleich als ihr Liebhaber und seine Gattin als ihre Rivalin. Doch ist der Name hier nicht sicher überliefert, da cod. U Griđar statt Gerđar liest. — Der Brünhildenmythus scheidet zwischen dem Urheber des Todesschlafes und dem Liebhaber. Darin stimmt er mit allen Märchenversionen gegen den Thaliamythus überein, während er, wie bereits bemerkt, mit diesem noch den alten Zug teilt, dass der oberste Gott jenen Schlaf hervorruft. Doch scheint das ursprüngliche Verhältnis noch dem 35. Märchen des Basile (der Drache IV, 5) zu Grunde zu liegen, in welchem ein König ein Mädchen, dem er beigewohnt hat, erst erstechen will, sie dann aber in einem Zimmer vermauern lässt, wo sie durch eine Fee in Vogelgestalt am Leben erhalten wird und einen Knaben gebiert; dieser entgeht den vielfachen Nachstellungen der Stiefmutter; seine eigene Mutter kommt nach deren Tode zum Vorschein und wird von dem König geheiratet. Dagegen lassen die Märchen des Dornröschenkreises den Todesschlaf durch eine missgünstige Schicksalsgöttin oder einen bösen Dämon hervorrufen, während die Einschliessung das Werk eines besorgten Vaters ist. Dabei wahren, abgesehen von einer gleich zu erwähnenden isländischen Mischversion, allein die älteren romanischen Fassungen in dem Punkte noch das ursprüngliche Motiv, dass die Jungfrau vor ihrer Erlösung befruchtet wird und dass die Entzauberung erst nach der Geburt ihrer Kinder eintritt. Die anderen Überlieferungen lassen in Übereinstimmung mit dem Sneewittchenkreise die Erlösung durch

das erste Eindringen des Liebhabers zu der Verschlossenen erfolgen — ein Motiv, welches sehr wohl schon eine alte Variante des Mythus gewesen sein kann: Während im einen Falle das Hervortreiben der befruchteten Vegetationskraft von innen heraus sie ans Licht bringt, ist es im andern Falle ihre Entfesselung durch den eindringenden Sonnen- und Frühlingsgenius, was sie an die Oberwelt fördert. — Die Verbergung der Geliebten durch den Liebhaber vor der eifersüchtigen Gattin wird dann in allen Märchen, die nicht schon mit der Erlösung schliessen, doch noch hinter dieser gebracht. — Eine bemerkenswerte Reminiscenz an die Geburt der Kinder während des Todesschlafes der Mutter zeigt aber das isländische Märchen af Vilfríði Völufegri bei Arnason, Islenzkar Þjóðsögur II, 399 fgg., dessen erster Teil ganz dem Sneewittchenkreise zugehört, während der zweite die Geschichte von Thalia-Dornröschens Entbindung und Verfolgung mit dem auch in der bretagnischen Überlieferung (oben S. 202 fg.) wirksamen Motiv der nach der Entbindung verleumdeten und verstossenen Gattin vermischt. Der Mann der bösen Stiefmutter, welcher deren Nachstellungen fortsetzt, nachdem die Tochter den König geheiratet hat, der sie aus dem Zauberschlaf erlöste, sticht sie unmittelbar vor der Entbindung mit dem Schlafdorn, befördert dann die Kinder zur Welt und steckt der Mutter ein Gliedchen, das er ihnen abgeschnitten, in den Mund, um sie als Kinderfresserin anzuschwärzen. — Im Brünhildenmythus hat das Eifersuchtsmotiv eine Wendung genommen, die nicht mehr in unseren Märchenkreis hineingehört. Die abweichende Stellung des höchsten germanischen Gottes als Schlacht- und Todesgott, die Umwandelung der in den Schlaf versenkten Jungfrau zur Walküre, die Verbindung ihres Mythus mit der Siegfried-Nibelungensage hat hier überhaupt durchgreifende Wandelungen zur Folge gehabt.

Eine besondere Rolle spielen in der indischen Erzählung die beiden Adler. Sie entführen die kleine Surya

und bringen sie in festen Gewahrsam auf einen hohen Baum; aber dort sorgen sie liebevoll für sie und beklagen nachher laut ihre Verzauberung. Ein grosser Vogel ist es, der im Perceforest den Liebenden zu der im Turme verschlossenen Schlafenden trägt, ein Falke oder ein anderer Vogel zeigt ihm diesen Weg in den italiänischen Versionen und auch in der Form der Begegnung Sigurds mit Brünhild, wie sie die Völsungasaga Kap. 24 erzählt. Ich halte es für näher liegend, diese doch zweifellos ähnlichen Züge eines zusammengehörigen Märchenkreises aus ein und demselben Grundzug abzuleiten, als mit Spiller die Adler, die das Mädchen seiner Mutter entführen, mit seinen Eltern gleichzusetzen, den Vogel aber, der den Liebhaber zu der Jungfrau trägt, ganz davon zu trennen und ihn auf die Beeinflussung des Perceforest durch eine selbständige indische Erzählung „Der Weber als Wischnu" zurückzuführen, endlich sogar von dem Vogel, der den Liebenden zu der Schlummernden trägt, auch noch den Vogel, der ihm in anderen Fassungen zu ihr den Weg weist, ganz zu sondern. Mir ist es von vornherein weit wahrscheinlicher, dass hier ursprünglich die zeitweilige Verwandlung des Liebenden in Vogelgestalt zu Grunde liegt, wie z. B. auch in dem Ywenek der Marie de France der Liebhaber als Habicht die in den Turm eingeschlossene Schöne heimsucht, ähnlich in dem eng damit verwandten Märchen der Gräfin Aulnoy vom blauen Vogel und in anderen Traditionen, über die Hertz im Spielmannsbuch S. 330f. Nachweise giebt. Das entspricht nun aber auch wirklich dem alten Mythus. Clemens Alexandrinus erwähnt Recogn. X, 22 S. 587 unter den Liebschaften des Zeus auch, dass er in Gestalt eines Geiers der Nymphe Thalia genaht sei, aus der dann die sizilischen Paliken geboren seien. Ursprünglich scheint Zeus als Adler gekommen zu sein, woraus dann Servius mit Verschiebung des Verhältnisses eine Verwandlung eines Paliken in einen Adler gemacht hat (vgl. K. G. Michaelis, die Paliken S. 48). Und eine Unteritalische Vase stellt

denn wirklich dar, wie ein als Θάλεια bezeichnetes Mädchen durch einen Adler in die Luft getragen wird (Preller gr. Myth. I⁴ S. 182 Anm. 2). Also Thalia wird genau so entführt wie ihre indische Schwester, die kleine Surya. Der entführende Adler, Zeus, aber ist andrerseits wie der vom Vogel getragene oder geleitete Märchenheld der Liebhaber des Mädchens, der dasselbe nachher in der einen wie in der anderen Ueberlieferung vor den Nachstellungen seiner Gemahlin zu schützen hat. Wenn das indische Märchen aus ihm ein Adlerpar macht, das in seiner weltentrückten Wohnung lange Zeit freundlich für das kleine Mädchen sorgt, während dieses dort den Haushalt führt, so haben wir es hier wieder mit einer Umbildung nach dem Sneewittchentypus zu tun, und die Adler entsprechen den freundlichen Drachen, Zwergen[1]) oder Räubern, bei denen Sneewittchen weilt, und die dann wie sie den vermeintlichen Tod des Mädchens beklagen, nachdem in ihrer Abwesenheit der Verfolger des Mädchens seinen Zauber ausgeübt hat. — Wie eine Übergangsstufe von dem geflügelten Liebhaber des Mythos zu den Versorgern der Surya auf dem Baum sieht eine merkwürdige Erzählung aus, die Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten 1, 119 fg. mitteilt. Nachdem der König der Zamaiten in den Himmel zurückgekehrt war, kam er einst als geflügelter Wolf wieder herab, erfasste eins der auf der Wiese spielenden Dorfmädchen, trug es auf den Wipfel eines Baumes und brachte ihm dort täglich die schönsten Vögel. Dann kehrte er in den Himmel zurück, das Mädchen aber wurde vom Baume heruntergeholt und gebar einen Sohn, bei dessen Geburt der Himmel rot war wie Feuer. Mögen im übrigen die verwerfenden Urteile über das Veckenstedtsche Buch berechtigt sein oder nicht, dass die vorliegende Erzählung auf echter Grund-

[1]) In der erwähnten isländischen Version sind es zwei Zwerge wie die zwei Adler; sie haben Gewalt über die Winde; das Mädchen wohnt bei ihnen in einem Felsen.

lage ruht, scheint mir nach den soeben hervorgehobenen Beziehungen doch trotz Kraus, böhm. Korallen S. 36 fg. nicht abzuweisen. Eine Art Sonnenmythus scheint in Veckenstedts Überlieferung durchzublicken. Dass auch der entsprechende Teil von Suryas Geschichte Beziehungen auf die Sonne gegeben sind, ist gewiss nicht zu bestreiten. Aber wenn die entführte Surya so lange auf dem Baum in dem festverschlossenen Häuschen weilt, in dem nur ein Heerdfeuerchen brennt und gelegentlich verlischt, und aus dem sie nur zwischendurch einmal auf die Welt blickt, so ist bei dem allem gewiss nicht sowohl an den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht als an das Zurücktreten und Verhülltsein der Sonne zur Winterszeit (der Regenperiode) gedacht; und dieselbe Vorstellung wird man mit Suryas Todesschlaf verbunden haben. Im Jahreszeitenmythus aber begegnen sich Sonnenmythus und Vegetationsmythus, und da wir das Mädchen auf dem Baume mit der gleich ihm vom Adler entführten Θάλεια gleichsetzen dürfen, so ist auch hier ursprünglich eine Vegetationssymbolik anzunehmen. Über deren eigentliche Bedeutung kann man kaum zweifeln, wenn man die bretagnische Erzählung vom Mädchen auf dem Weissdornstrauch in der oben angedeuteten Weise — hier im Einklange mit Spiller — einerseits mit dem Märchen von Surya, andererseits mit dem vom Dornröschen combiniert. Es ergiebt sich dann, dass das Dornröschen des deutschen Märchens (die Fleur d'épine in einem Märchen des Grafen von Hamilton, s. Spiller S. 16) eigentlich auf dem Dornstrauche selbst, und zwar dem Weissdornstrauche, schlafen müsste. Die zeitweilig erstorbene Vegetation wird bei dieser Fassung des Mythus nicht in der Erde, sondern auf dem Baume schlummernd gedacht. Im Winter starren am Weissdorn nur die Dornen hervor, Blätter und Blüten sind geschwunden: Der spitzige Dorn hat den Vegetationsgenius, das schöne Blütenmädchen gestochen und in den Todesschlaf versenkt. Wenn aber der Frühling kommt und die Sonnenstrahlen den erstorbenen

Weissdorn küssen, dann erwacht die Weissdornblume und mit ihr der Vegetationsgenius nicht nur dieses Baumes sondern der Natur überhaupt. Denn der Weissdorn ist der erste Baum im Jahre, der Blüten treibt. Der Schlaf auf dem Baum und der Schlaf in der Erde sind also zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Vegetationsmythus, die in unserem Dornröschenmärchen, wo die Schöne in einem von Dornen umwachsenen Schlosse ruht, mit einander verbunden scheinen. Wie lebhaft aber die natursymbolische Bedeutung auch bei der märchenhaften Fortbildung des Mythus noch im Bewusstsein haftet, zeigt sich, wenn bei Grimm erzählt wird, wie beim Herannahen des Königssohnes die Dornhecke zu lauter schönen Blumen wird, oder wenn es noch deutlicher in der jüngsten Aufzeichnung des Märchens bei Jahn, pomm. Volksmärchen No. 41 heisst, dass in diesem Augenblicke die bis dahin stets verschlossenen Knospen des Dornstrauchs zu Blumen erblühen.

Auch die Natursymbolik der anderen Gestalt des Mythus wird in seinen romantischen und märchenhaften Formungen nicht vergessen. Und auch hier ist es teils noch die Vegetation, teils Licht und Wärme, was man bei der zu zeitweiligem Todesschlummer in engverschlossenem Raume verurteilten und dann wieder erweckten Jungfrau im Sinne hat. Wenn der Verfasser des Perceforest erzählt, dass der Sonnengott durch ein kleines Fensterchen der in dem sonst dicht verschlossenen Gemach ruhenden Zellandine Erfrischung zukommen lässt und wenn er den mythischen Vogel zu einer Verkörperung des Zephyr macht, auf dessen Flügeln ihr der Liebhaber naht, der sie befruchtet, so hat er doch gewiss noch an den im Winterschlaf liegenden Vegetationsgenius gedacht, den die spärlichen Strahlen der Wintersonne vor völligem Absterben schützen und dem dann der milde Frühlingswind lebenweckende Befruchtung zuträgt. Dagegen hat Perrault oder seine Quelle bei der Jungfrau sicherlich die Sonne im Sinne gehabt, wenn er ihre Kinder Tag und Morgenröte

nennt, während die italiänischen Versionen bei Basile und Gonzenbach Nr. 4 eine unbestimmte Vorstellung von einem Lichtgenius voraussetzen, indem sie Sonne und Mond als die Namen der Kinder überliefern, und dasselbe gilt für die eng damit zusammenhängende Fassung bei Pitrè, in der sie Sonne und Perle heissen. Wir werden aber sehen, dass ein anderer Märchenkreis bei diesen Beziehungen der Kindernamen auf Licht und Gestirne im Spiel gewesen sein wird. Und daneben kommt doch auch unter den italiänischen Märchenversionen die andere, ältere Auffassung zu ihrem Rechte in einer florentinischen Überlieferung, welche nach Pitrè S. 54 den Kindern die Namen Fiore, Rosa, Candida beilegt.

Ganz deutlich ist die Beziehung auf die Vegetation in einem weiteren Kreise von Märchen, die nur mit gewissen Teilen der Thalia-Dornröschen-Tradition Verwandtschaft zeigen. Dabei aber pflegt auch hier der Vegetationsgenius sich zugleich als ein Feuer- oder Sonnengenius zu äussern. Besonders der Fassung unseres Stoffes im Perceforest steht das sizilianische Märchen von der Tochter der Sonne, Gonzenbach Nr. 28, nahe. Einem Könige wird die Geburt einer Tochter prophezeit mit dem Zusatz, sie werde in ihrem 14. Lebensjahre von der Sonne ein Kind empfangen. Das Mädchen kommt zur Welt und wird alsbald mit seiner Amme in einen ganz fensterlosen Turm gesperrt. Aber in ihrem 14. Jahre bohrt sie sich mit dem Knochen eines Bratens, den sie gegessen hat, ein Loch in den Turm; ein Sonnenstrahl dringt herein; sofort wird sie schwanger, und als ihre Zeit kommt, gebiert sie ein Mädchen, das dann in einem Lattichbeet des an den Turm stossenden Gartens ausgesetzt wird. Ein jagender Königssohn, den es nach dem schönen Lattich gelüstet, findet sie dort und nimmt sie mit sich. Er nennt sie Lattughina. Dass dies Lattichmädchen die poetische Vertreterin der Pflanze selbst ist, die hervorkeimt als Tochter der im finstern Schoss der Erde im Samenkorn

lebenden und durch die Sonne befruchteten Vegetationskraft, einer *Θάλεια*, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Das Märchen bestätigt meine Deutung der entsprechenden Erzählung im Perceforest wohl zur Genüge. Andrerseits aber zeigt nun doch auch diese Lattughina eine Feuernatur, die ebensowohl an die Hephästostochter Thalia erinnert wie sie der Abstammung des Lattichmädchens von der Sonne entspricht. Sie kann zur Verrichtung von Wunderdingen dem Feuer gebieten, ihre Hände in siedendem Öl braten, in einen feurigen Ofen hineinkriechen, im Sonnenschein in halsbrecherischen Stellungen balancieren und sie richtet eine Nebenbuhlerin nach der andern dadurch zu Grunde, dass sie sie verleitet das gleiche zu versuchen.

Eine Verwandte dieses Lattichmädchens und zugleich ihrer im Turme verschlossenen Mutter ist das italiänische Petersilienmädchen (Petrosinella Basile II, 2), das deutsche Rapunzelchen (Grimm Nr. 12). Dabei stammen diese beiden gewissermassen schon von Pflanzen ihrer Gattung. Denn ihre Mutter hat während der Schwangerschaft Petersilie oder Rapunzel gegessen, die sie, von einem Gelüst gefasst, aus dem Garten einer Hexe entwendet hatte. Deshalb wird das Mädchen, welches sie gebiert, Rapunzel oder Petrosinella genannt, und damit über dessen Pflanzennatur ja kein Zweifel bleibe, trägt es bei Basile auch noch ein Mal auf der Brust, das einer Petersilienpflanze gleicht. Die Hexe aber hat durch den Diebstahl der Mutter Gewalt über das Kind erhalten, und sie bereitet ihr nun das Schicksal der Thalia und der Mutter der Lattughina, indem sie sie in einen im finsteren Walde gelegenen Turm sperrt, der keine Öffnung hat als oben ein kleines Fensterchen — wieder das zeitweilige Verschwinden des Vegetationsgenius im Erdinnern durch eine feindliche Gewalt. Durch dies Fensterchen naht ihr nun auch hier heimlich der Liebhaber, der sie befruchtet, und es ist, als wenn ihm wiederum Sonnenstrahlen dazu den Weg b[illegible]
die Sonnenstrahlen gehen von Rapunzel—Pe[illegible]

aus: es sind ihre sonnengleichen, langen Goldhare, die sie aus dem Fenster bis auf die Erde hernieder hangen lässt und an denen der liebende Königssohn zu ihr heraufklettert. So ist doch hier auch wieder der Vegetationsgenius zugleich eine Art Sonnengenius, und es ist dadurch in diesem Falle eine kleine Verschiebung des ursprünglichen Motives der Erzählung eingetreten. Die weiteren Schicksale des Mädchens und ihres Liebsten, wie sie nur in der deutschen Fassung erzählt werden, stimmen teilweise mit denen der Thalia — sie gebiert, von der Hexe in die Einöde verstossen, Zwillinge —, teilweise mit denen des oben schon angezogenen Iwonek und seines Verwandten, des blauen Vogels. — Sehr deutlich ist auch die Geburt, das zeitweilige Verschwinden und Wiederauftauchen eines Vegetationsgenius in einer mährischen Lokalsage verbildlicht, die bei sonst abweichender Wendung doch wiederum in der Verbindung von Licht und Vegetation sich zu den angezogenen Märchen stellt.[1]) Ein Markgraf von Chropin verstösst seine aus niederem Stande stammende Gattin. In einem Gerstenfelde kommt sie mit einem Sohne nieder, der deshalb Ječminek (Gerstenkorn) genannt wird. Während sie weiter wandert, wächst ihr Sohn auf und wird Markgraf. Aber eines Abends verschwindet er plötzlich. „Zu gewissen Zeiten, namentlich am Vorabend des Christtages" gehen deshalb Einwohner Chropins und Preraus bewaffnet von Haus zu Haus und fragen: „wohin ist Ječminek geraten?", worauf ihnen geantwortet wird: „Ječminek ist verloren gegangen wie ein Gerstenkörnlein." Alljährlich aber kommt er wieder auf einem von weissen Rossen gezogenen Wagen; das Riemenzeug ist lauter Gold. Er besucht das Chropiner Schloss, und dessen Zimmer werden dann flammenhell, wie es noch niemand sonst gesehen hat. Dann fährt er auf die Felder, segnet sie und

[1]) Wilib. Müller, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren S. 15. Müller giebt der Sage eine ganz verfehlte Deutung.

verschwindet plötzlich „wie ein Gerstenkorn." Natürlich ist Ječminek die Gerste selbst, die im Winter in der Erde verborgen liegt, im Sommer in goldiger Pracht dasteht; aber das flammenhelle Schloss deutet doch auch hier auf eine Verbindung des Licht- und Vegetationsgenius in der Mythen und Märchen bildenden Phantasie.

Und ähnliches gilt endlich auch für den zweiten Teil des Surya-Märchens. Dass es hier gerade eine Sonnenblume ist, die aus der ermordeten Surya aufspriesst, ist wohl auf deren Sonnennatur zurückzuführen und auch dem Mangobaum mag man mit Spiller diese Bedeutung beilegen. Aber die doppelte Wiedergeburt des Mädchens in der Pflanze entspricht doch ganz seiner Eigenschaft als Vegetationsgenius, und neben dem verbreiteten Glauben an die Beseelung der Pflanze tritt in ihr vor allem auch die Vorstellung von dem unverwüstlichen, ewig sich erneuernden Leben der Vegetation zu Tage. Dieser Teil der indischen Erzählung ist nur ein Glied in einem grossen Märchenkreise, der diese Anschauungen vielfach noch sehr lebendig und deutlich zum Ausdruck bringt. Besonders gehört dorthin das Märchen vom Citronenmädchen, das vor allem in Südeuropa sehr verbreitet ist. In Catalonien (Wiener SB. ph. h. Cl. 20 S. 54 fg.), Sizilien (Gonzenbach Nr. 13), Unteritalien (Basile 5, 9), Zakynthos (Zs. f. Myth. 4, 320 und B. Schmidt, griech. Märchen Nr. 5), Kleinasien (Hahn griech. Sagen Nr. 49) wird oder wurde es mit teilweise ganz auffälliger Übereinstimmung erzählt; aus Frankreich (Grimm KHM 3, 308) und Rumänien (Schott, walachische Märchen S. 248 fg.) liegen etwas abweichendere Fassungen vor; andere weist Köhler zu Gonzenbach Nr. 13 (S. 211) nach. Ein Königssohn soll dadurch zu einer überaus schönen Braut kommen, dass er sie aus einer von drei wunderbaren Citronen herausschneidet. Es wird ihm aber gesagt, dass er dem aus der Frucht hervorkommenden Mädchen sofort Wasser bieten müsse. Beim Aufschneiden der ersten und zweiten Citrone versäumt er

dies, und die heraustretende Schöne verschwindet oder stirbt; erst die dritte vermag er durch den Wassertrunk festzuhalten. Er verlobt sich mit ihr, muss sich aber zunächst aus irgend einem Grunde entfernen und setzt sie auf einen Baum an der Quelle, aus der er sie getränkt hat, damit sie dort seiner warte. Unterdessen kommt eine Mohrin dorthin, welche die Schöne auf dem Baume erblickt und sie durch freundliche Vorspiegelungen verleitet sie zu sich hinaufzulassen. Dort sticht die böse Schwarze das Citronenmädchen unversehens mit einer Nadel in den Kopf, und dieses wird alsbald in eine Taube verwandelt, die davonfliegt, oder in einen Goldfisch, der in jenem Quell schwimmt. An Stelle des Citronenmädchens auf dem Baume sitzend, beschwatzt die Mohrin den zurückkehrenden Prinzen, dass sie die rechte Braut sei, und er führt sie als Gattin heim. Er wird jedoch auf die Taube oder auf den Goldfisch aufmerksam und fühlt sich sehr zu ihnen hingezogen, weshalb das falsche Weib sie töten lässt und sie verspeist. Aus den Überbleibseln aber wächst ein Baum auf, aus dessen goldiger Frucht die rechte Braut wiederum hervorkommt; oder es entsteht ein Rosenstrauch, und beim Abschneiden einer Rose springt sie heraus; oder der Baum wird verbrannt bis auf einen Spahn, den ein altes Mütterchen mitnimmt, und aus diesem tritt dann die Schöne wieder zu Tage. Der Königssohn wird wieder mit ihr vereint, die Mohrin getötet. — Die Pflanzennatur des Mädchens kommt in diesen Traditionen noch so deutlich wie möglich in dem Zuge zur Geltung, dass die eben aus der Frucht Entsprossene nur durch das Tränken mit Wasser am Leben gehalten werden kann; ebenso aber auch in ihrer Wiedergeburt aus Frucht, Blüte oder Stamm; auch das an das Weissdornmädchen erinnernde Erwarten des Liebsten auf dem Baum kommt in Betracht. Es ist ein offenkundiges Vegetationsmärchen, welches als solches geeignet ist eine durchaus organische, wesensverwandte Fortsetzung des Thalia-Dornröschenstoffes zu bilden. Und

diese Function hat es in der indischen Erzählung übernommen. Denn natürlich hängen die vom Baume herabgeholte, von der eifersüchtigen Nebengattin getötete und in einem neuen Baume wiedergeborene Surya und das Citronenmädchen auf das engste zusammen. Sogar in einem nebensächlichen Zuge scheint eine Beziehung zwischen einigen Fassungen des Märchens vom Citronenmädchen und dem von Surya-Bai zu bestehen. In den griechischen Versionen ist es nämlich ebenso wie in Miss Freres Erzählung ein altes Mütterchen, bei der das Mädchen aus der abgepflückten Rose oder aus dem Spahne wieder zum Vorschein kommt. Ja, in der kleinasiatischen Fassung bei Hahn nimmt die Alte das wiedergeborne Baummädchen sogar als Tochter an, ehe es mit dem Königssohn wieder vereint wird; sie wird also die Mutter der Heldin, wie es die Milchfrau im indischen Märchen ist. — Die Mörderin des Pflanzenmädchens aber, die hässliche Mohrin, erscheint wie die Verkörperung der finstern, schlechten Jahreszeit, sodass denn Vegetations- und Lichtmythus auch in diesem Märchen schliesslich wieder dicht bei einander liegen.

Noch mehr tritt diese Combination in einer Erzählung desselben Kreises hervor, die in anderer Weise bemerkenswerte Beziehungen zur Thaliatradition zeigt. Es ist das Märchen von den goldenen Kindern bei Schott S. 121 fg. Ein junger Mann heiratet ein hübsches Mädchen, das ihm verspricht goldene Kinder zu gebären; seine frühere, um ihretwillen verlassene Braut nimmt er auf deren Bitten als Dienstmagd zu sich. Als für die Frau die Zeit des Gebärens naht, lässt sie sich nach dem Rate dieser Magd auf dem Boden des Hauses ihr Bett aufschlagen. Dort in der Abgeschiedenheit kommt sie mit zwei goldenen Knaben nieder. Unbemerkt ermordet die eifersüchtige Magd die beiden Kinder und vergräbt sie an einer Mauer im Hofe, während sie einen jungen Hund in die Wiege legt. Dann zeigt sie die vorgebliche Missgeburt dem Hausherrn an, der nun seine Frau verstösst und die Magd

heiratet. An der Stelle aber, wo die Gemordeten vergraben waren, wachsen zwei Apfelbäume mit goldenen Zweigen und Früchten empor und an ihnen hat nun der Mann seine einzige Freude, seit die erste Frau fort ist. Die Mörderin lässt sie abhauen; zu Bettstellen verarbeitet, sprechen sie als die Brüder und drohen die Schandtat zu verraten; da lässt das Weib sie verbrennen. Aber ein Schaf hatte von dem Baume einen goldenen Apfel gegessen und gebar nun zwei goldene Lämmer. Das Weib lässt das Mutterschaf mitsammt den Lämmern schlachten; aber aus einem der im Flusse gespülten Därme, der davon schwimmt, kommen zwei goldene Kinder hervor, die sich auf einer Kiesinsel im Flusse schlafen legen und während dessen so schnell emporwachsen wie andere nur in Jahren. Um ihre Schönheit zu betrachten, bleibt selbst die Sonne am Himmel 24 Stunden stehen. Sie suchen und finden dann ihre Mutter und kehren in Lumpen gehüllt heim; als sie aber in des Vaters Wohnung die Lichter auslöschen und die Lumpen wegwerfen, erstrahlen sie im Glanz ihres Goldes wie die Morgensonne im Mai. Vater, Mutter und Kinder werden glücklich wieder vereinigt, die böse zweite Frau wird verstossen.

Dadurch, dass die meuchlerischen Anschläge der einen Gattin nicht allein gegen die Person der anderen, sondern vor allem auch gegen deren Kinder gerichtet sind, stimmt diese Erzählung mehr mit dem zweiten Teil des Thalia-Dornröschen-Märchens überein als das „Citronenmädchen". Auch die Niederkunft der vorgezogenen Frau an einem abgeschiedenen Ort erinnert an die alte, mythische wie an die märchenhafte Thalia-Tradition. Die Geschichte von der vorgeblichen Misgeburt gehört dagegen einem anderen Kreise an. Bildete das „Citronenmädchen" eine geeignete Fortsetzung der Version, die von den Kindern nichts weiss, und in der die Rolle der Heldin neben der Beziehung auf das Licht mehr auf den Baumgenius als auf den gebärenden Erdgenius zurückdeutet, so würden

„die goldenen Kinder", abgesehen wieder von den Lichtbeziehungen, zur Fortführung der Erzählung von der Thalia dienen, die nach dem Schlaf im unterirdischen Gefängnis selbst und in ihren Kindern aufs neue — und immer wieder aufs neue — geboren wird. Es wäre wol möglich, dass Perraults, Basiles und die unvollständige Grimmsche Erzählung schliesslich auf eine ältere Fassung zurückgingen, in der die Kinder wirklich getötet wurden, aber aus Bäumen wieder zum Vorschein kamen, und das gleiche mag von der Mutter gegolten haben. Aber irgendwelche Sicherheit ist da nicht zu gewinnen. In den vorliegenden Gestalten hat jene Fortsetzung des Dornröschens jedenfalls mehr Ähnlichkeit mit einer Form des Märchens von den Goldkindern, welche die Absicht der Königin, die Kinder zu töten, durch eine Täuschung oder einen glücklichen Zufall vereitelt werden lässt, eine Form wie sie, mit fremden Motiven anderer Art verschlungen, in dem griechischen Märchen Sonne, Mond und Morgenstern und dessen Varianten bei Hahn Nr. 69 und in dem sizilianischen bei der Gonzenbach Nr. 5 (vgl. Köhlers Anmerkung) vorliegt. Aus einer der Versionen dieser Klasse können auch die Namen Sonne und Mond oder Tag und Morgenröte in die Dornröschenfortsetzungen bei Basile und Perrault gelangt sein. In allen Märchen dieses Kreises ist die Beziehung auf Licht und Gestirne ganz deutlich; in der Fassung bei Schott aber steht sie doch wieder in engster Verbindung mit der Vorstellung von der ewigen Erneuerung des organischen, speziell auch des vegetabilischen Lebens. [1])

[1]) Wie leicht sich eine Licht- und Gestirnsymbolik an die Vegetationssymbolik anknüpft, zeigt vielleicht am deutlichsten ein Märchen von einem Baummädchen, dessen wesentlicher Inhalt der ist, dass die Dryade, sobald sie ihre Jungfraunschaft verloren hat, von dem Baume, den sie bis dahin bewohnt hat, nicht wieder aufgenommen wird. Das wird ohne weitere Ausschmückung der Erscheinung der Schönen in dem rumänischen Märchen von der Waldjungfrau Wunderschön (Schott S. 246)

Keime für die Fortsetzung unseres Dornröschenmärchens liegen schon im alten Thaliamythus. Schon das Wesen des Vegetationsmythus als solches legt es nahe, die Erzählung vom einmaligen Absterben und Wiederaufleben der Vegetation variierend zu wiederholen. Aber wir haben auch Zeugnisse dafür, dass bereits das Altertum von Nachstellungen der eifersüchtigen Frau (Hera) gegen die Kinder, die der Gatte (Zeus) mit dem Vegetationsmädchen (Thalia) gezeugt hatte (die Paliken), zu berichten wusste. So sahen wir schon, dass Servius eine Version erwähnt, nach der Jupiter einen der Paliken propter Junonis iram in einen Adler verwandelte und ebenso gedenkt er einer Variante des Mythus von der Einschliessung der Thalia, derzufolge Jupiter ihre Kinder nach der Geburt in der Erde geborgen hätte, um sie Junos Nachstellungen zu entziehen. Also sowohl Versionen, nach welchen die Kinder des Vegetationsmädchens durch Verwandlung, als solche, in denen sie durch Verbergung und Entrückung den Anschlägen der eifersüchtigen Gemahlin entgehen, konnten unmittelbar aus den alten mythischen Erzählungen von der Thalia hervorgehen und durch Anlehnung an märchenhafte Traditionen verwandten Inhalts ausgestaltet werden.

Nach alledem hat das Märchen vom Dornröschen etwa folgenden Entwickelungsgang genommen. Seine erste Grundlage bildet ein Mythus von einem weiblichen Vegetations- und Wärmegenius, der durch den obersten Gott in Adlergestalt (auf einen Baum?) entführt, befruchtet und wegen der Nachstellungen seiner eifersüchtigen Gemahlin eine Zeit lang unter der Erde geborgen wird, von wo dann ihre Kinder — Vegetation und vulkanische Sprudel — ans Tageslicht treten und so auch das Leben der Mutter wiederum kund tun. Die weitaus älteste Form

erzählt. In dem entsprechenden griechischen bei Hahn Nr. 21 (Das Lorbeerkind) ist es aber ein goldener Lorbeerbaum in dem sie weilt; seine Zweige glänzen wie die Sonne; und so tritt sie selbst später auf, wie die Sonne leuchtend im blendenden Glanze goldener Kleider.

dieser Tradition bildet der griechisch-sizilische Mythus von der Hephästostochter Thalia und den Paliken. Nahe verwandt ist ihm der nordische von Loki, dem Gotte, der unter der Erde in Weibesgestalt Vegetation und heisse Quellen gebiert. Teile der alten gemeinsamen mythischen Grundlage treten auch in dem Mythus von Odin und Brynhild (und von Odin und Gerd?) hervor. — Die märchenhaften Fassungen brauchen nicht auf eine gemeinsame Grundlage mit dem griechischen Thaliamythus, sondern nur auf diesen selbst zurückgeführt zu werden. Am verhältnismässig treuesten folgen ihm die Versionen der Gegenden, die seiner alten Lokalisierung am nächsten lagen, Siziliens und Unteritaliens. Von dort wird sich das Märchen sowohl über das übrige Europa wie zu den Arabern verbreitet haben. Gerade über die Märchensammlung, die das arabische Dornröschen enthält (Guill. Spitta, Contes arabes modernes Leide-Paris 1883 Nr. 8) bemerkt Gust. Meyer, Essays S. 186 mit Recht, dass sie mit griechischen, albanesischen, sizilianischen Märchen ganz besonders auffallende Berührungspunkte zeige. In der Tat hat auch das Dornröschenmärchen hier eine Gestalt, die sich ganz leicht aus der unteritalischen, nicht aber aus der indischen Fassung ableiten lässt. Auf welchem Wege das Märchen nach Indien gelangte, ist nicht sicher festzustellen. Die arabische Version kann so, wie sie bei Spitta überliefert ist, das Mittelglied nicht gebildet haben. Der zweite Teil des indischen Märchens lässt sich auf die kleinasiatische Fassung des Märchens vom Citronenmädchen zurückführen. — Mannigfache Veränderungen hat der Stoff bei seiner Ausbildung und Verbreitung erfahren. Sie sind teilweise durch die Grundmotive des alten Mythus selbst veranlasst, insofern diese verschiedene Auffassung und Ausführung zuliessen; teilweise durch Varianten des Thaliamythus, die uns schon durch antike Quellen bezeugt sind; teilweise durch Einwirkung verwandter Mythen und Märchen. Denn das zeitweilige Verschwinden und Wiederauftauchen der

Vegetation, mit deren Schicksal das des Lichtes und der Wärme eng verbunden ist, hat wieder und wieder die mythisch und poetisch anthropomorphisierende Phantasie angeregt und so eine grosse Familie mehr oder minder nahe verwandter Überlieferungen erzeugt, die einander vielfach beeinflussen konnten.

Welche jener drei Wandelungsursachen im einzelnen Falle vorliegt, lässt sich nicht immer entscheiden. Verschiedene Ausführung eines alten Grundmotives zeigt sich in der sehr verschiedenen Darstellung des Aufenthaltes der schlummernden Jungfrau. Wenn dabei an Stelle des verschlossenen Ortes, an dem sie sich befindet, auch ein Baum treten kann, auf dem sie schläft, so sahen wir, wie diese Variante in der Natur des Mythus als Vegetationsmythus begründet ist, die auch jüngeren Fassungen teilweise noch lebendig bewust bleibt. Vielleicht ist auch das Adlermotiv dieser Entwickelung besonders günstig gewesen. — Der Todesschlaf konnte eine selbstverständliche Folgerung aus der mythischen Versenkung der Jungfrau in die Erde sein. Vermutlich aber wird er in der ältesten Form des Mythus auch noch ausdrücklich ausgesprochen gewesen sein, wenn auch die dürftigen Zeugnisse der alten Schriftsteller über Thalia und die Paliken ihn nicht erwähnen. Er ist, von diesen abgesehen, allen Fassungen gemeinsam. In slavischen Versionen wird er durch eine Rute oder einen Zauberstab, sonst durch einen Stich hervorgerufen, und zwar durch einen Dorn in der Edda und in einem inhaltlich ferner stehenden westfranzösischen Volkslied (Spiller S. 19), sowie im zweiten Teil der isländischen Mischversion (oben S. 211) und unter Verschiebung der betroffenen Personen in der bretagnischen und in der armenischen Fassung (Spiller S. 18. 25fg.);[1]) in den meisten

[1]) Merkwürdig ist das griechische Märchen bei B. Schmidt Nr. 6, in welchem die Königstochter durch eine Lamnissa entführt und in einen Turm gebracht wird, wo sie alsbald in Schlaf sinkt, ohne dass ein besonderes Mittel dabei erwähnt würde. Aber ein Dornstich spielt

der übrigen Fassungen durch einen Teil des Spinngerätes: die Spindel bei Perrault, Grimm, Pitrè; eine Flachsagen im Perceforest, bei Basile und in der arabischen Ueberlieferung.

Die Umstände, unter denen Surya-Bai den betäubenden Stich erhält, weisen auf einen anderen Sagentypus. In Abwesenheit der freundlichen Wesen, denen sie den Haushalt führt (s. oben S. 201), versucht sich ihr Verfolger unter falschen Vorspiegelungen bei ihr Eingang zu verschaffen und hinterlässt ein giftiges, spitzes Ding, an dem sie sich die schlafbringende Verwundung zuzieht. Das ist nicht der Dornröschen-, sondern der Sneewittchentypus. Neben dem allgemeinen Motiv der betrügerischen Vorspiegelungen überhaupt findet auch speciell der Ring, den ihr der Verfolger verspricht, in verschiedenen Sneewittchenfassungen sein Analogon. Das endgültig wirksame Mittel ist dann der giftige Stich in der indischen Fassung wie in einer keltischen Sneewittchenversion, wo ein vergifteter Pfriem das Werkzeug ist,[1]) während im albanesischen Sneewittchen eine giftige Harnadel (Hahn Nr. 103), in dem deutschen der giftige Kamm ins Har gesteckt wird.

Andrerseits zeigt sich die bedeutsame Wirkung des ungiftigen Stiches, wie sie zur eigentlichen Thalia-Dornröschengruppe gehört, doch auch in einigen anderen Traditionen. In der Erzählung vom Citronenmädchen bewirkt der Stich mit der Harnadel die Verzauberung. Im Märchen von der Frau Holle verschafft die Verletzung beim Spinnen und die blutige Spule dem guten Mädchen den Eingang durch den Brunnen in die Unterwelt und das

---

in dieser Erzählung doch eine Rolle. Die Jungfrau war nämlich aus der Wade ihres Vaters geboren; als er sich einen Dorn hineingestochen hatte, war sie, vollständig gewaffnet, hervorgekommen. Sollte auch hier nur eine Verschiebung des Motives vorliegen, wie wir eine solche, wenn auch weniger auffällig, schon in dem bretagnischen Märchen vorfanden?

[1]) College Jiriczek hat mich auf sie aufmerksam gemacht; s. Nutt, Folklore 1892 S. 32fg.

böse erreicht ihn, indem sie sich am Dornstrauch ritzt und so die Spule mit ihrem Blute tränkt. Der Stich mit dem Schlafdorn spielt in der nordischen Sage auch ausserhalb des Brünhildenmythus eine Rolle.[1]) Im Grunde mag die Herbeiführung des todähnlichen Zustandes durch einen Stich ihre Ursache in der physiologischen Tatsache haben, dass ein solcher wenigstens an der Stelle, an der er bei Basile und in der arabischen Version erfolgt, nämlich unter dem Fingernagel, wirklich Starrkrampf, also Scheintod zur Folge haben kann. So kann also das Motiv des Scheintodes als eine weitere poetische Folgerung das des Stiches leicht nach sich gezogen haben. Und wenn diese verhängnisvolle Verletzung in den meisten Fassungen unseres Märchens durch das Spinngerät erfolgt, so könnte auch das seinen natürlichen Grund haben, da die Frauen beim Spinnen als ihrer Hauptbeschäftigung am ehesten Gelegenheit hatten, sich eine solche Verwundung zuzuziehen. Doch scheint innerhalb des Thalia-Dornröschenkreises das Motiv in dieser Form mit dem Auftreten der Schicksalsfrauen zusammenzuhängen. Denn nur die Versionen, welche die Schicksalsfrauen selbst oder als deren jüngere Stellvertretung die anderweitige Prophezeiung einführen, kennen auch den Stich durch Spindel oder Flachsfaser. Das Spinngerät aber ist das alte Attribut der Schicksalsfrauen. Das Weib, durch welches die Jungfrau es erhält, um sich den schlafbringenden Stich zuzuziehen, ist doch wohl eigentlich die beleidigte Fata oder Moira selbst. Erst mit der Einführung der Schicksalsfrauen an Stelle des Gottes (oben S. 210) wird also Spindel und Flachs das Werkzeug für die Betäubung geworden sein. Ob nun Odins Schlafdorn mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit hat, ob er wirklich schon dem Grundmythus angehörte, oder ob

---

[1]) Vgl. Gerings Eddaübersetzung S. 212 Anm. 1, Maurer, isl. Volkssagen S. 286. Jiriczek, Amlethsage oben S. 81; Jüngere Bósa-Saga S. 128. 129; Mannhardt, germ. Mythen 613 fgg.

er etwa aus einem verwandten Mythus oder auch erst aus einer späteren märchenhaften Gestaltung unseres Stoffes (vgl. S. 214) der Brünhildensage zugewandert ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen; dass er in gar keinem Zusammenhange mit dem bezaubernden Stiche in den anderen Traditionen unseres Kreises stehen sollte, ist mir am wenigsten wahrscheinlich. Doch verdient Beachtung, dass Sigurd die Sigrdrifa nicht durch Entfernung des Schlafdornes, sondern durch Aufschneiden des zu engen Panzers erweckt. Danach scheint die Einschliessung in diesen die eigentliche Ursache des Todesschlafes. Dazu vergleicht sich das einengende Kleidungsstück in verschiedenen Sneewittchenfassungen, besonders auch der fest um das Mädchen gezauberte Gürtel in der isländischen Mischversion Arnason II, 402, durch dessen Lösung der König das Mädchen endgültig erweckt, während nachher in der Fortsetzung dann auch noch der Schlafdorn angewendet wird (S. 403). Durch die enge Verwandtschaft des Märchens von Sneewittchen mit dem von Thalia-Dornröschen wird das Urteil über diese Dinge eher erschwert als erleichtert. Auch jenen liegt augenscheinlich die mythisch-poetische Auffassung vom Absterben und Wiederaufleben der Vegetation oder der schönen Jahreszeit zu Grunde und die Ausführung ist in wesentlichen Stücken beiderseits dieselbe. Beiderseits die Versenkung der Jungfrau in den Zustand des Scheintodes, ihre Auferweckung und im Zusammenhang damit eine Liebesgeschichte. Wie nahe die Beeinflussung des einen Märchens durch das andere lag, zeigen neben der besprochenen isländischen Mischversion (oben S. 211) am deutlichsten die Märchen Nr. 3 und 4 der Gonzenbach, welche den ersten Teil von Sneewittchen, die Verfolgung des Mädchens durch neidische Schwestern (statt der Stiefmutter), seinen Aufenthalt in der Ferne bei unheimlichen, ihr aber geneigten Wesen und die Art seiner scheinbaren Tötung mit dem zweiten Teil der dem Basile am nächsten stehenden Thalia-Fassung verschmelzen. Auch in der in-

dischen Erzählung bemerkten wir in zweien jener Motive die Anlehnung an den Sneewittchentypus; ja auch Suryas weitere Geschichte bis zu ihrer Wiedererweckung könnte schliesslich ebensogut aus der Sneewittchen-Tradition wie aus der Thalia-Dornröschen-Version stammen. Denn selbst zu Suryas Todesschlaf auf dem Baume, der sich ja zweifellos recht gut aus einer Dornröschen-Variante ableiten liess, bieten doch auch Sneewittchen-Versionen eine gewisse Parallele. Im albanesischen Sneewittchen wird das scheintote Mädchen von den wohlwollenden Drachen, denen es die Wirtschaft geführt hatte, in seinem geschmückten Sarge an einen Baum gehängt (Hahn S. 141); so wird es auch in der rumänischen Erzählung „Der Zauberspiegel" (Schott S. 111) von den freundlichen Räubern zwischen den Gipfeln zweier Bäume angebracht, und auch die Zwerge bei Grimm KHM III, 89 setzen Sneewittchen auf einen Baum. Nur die Entführung durch die Adler und nach der Wiedererweckung die eifersüchtige Nachstellung der ersten Gattin weisen in der Geschichte von Surya Bai sicher auf die Thaliatradition, während doch von den in dieser so wichtigen Kindern wiederum bei Surya wie bei Sneewittchen nicht die Rede ist. Sollte sich der Einfluss der Sneewittchen-Version in der Entwickelungsgeschichte der Märchen von Thalia und Dornröschen schon früher und in weiterem Umfange geltend gemacht haben? Stammt etwa gar das ganze Scheintodmotiv aus ihr, während der Thaliaversion ursprünglich nur die Einschliessung angehörte, wie ja einige ihr verwandte Erzählungen wirklich nur von einer solchen wissen (s. oben S. 210. 216 fg.), und ist die Erweckung der jungfräulich Reinen durch den Liebenden, wie sie sich in der Brünhildensage und in den späteren Fassungen des Thalia-Dornröschen-Märchens findet, wiederum aus dem Sneewittchenmärchen oder einem ihm näher verwandten Mythus (oben S. 210 fg.) herzuleiten? Alles das sind Möglichkeiten, die sich doch nicht zu Beweisen erheben lassen. In den Märchenfassungen lässt sich

Thalia-Dornröschens Erweckung durch den Liebhaber statt durch ihre Kinder auch leicht durch eine zeitliche Verschiebung in ihrem Verhältnis zu dem Liebenden erklären, welche den im Perceforest und im Pentamerone vorliegenden Verlauf der Handlung zugleich weniger auffällig und weniger anstössig gestaltete. Bleibt dann später, wie in der deutschen Fassung, Dornröschens weitere Geschichte, also auch die ihrer Kinder, überhaupt weg, so ist auch auf diese Weise der Schluss ihrer Geschichte dem des „Sneewittchen" gleich geworden.

Deutlicher war die Einwirkung der gleichfalls dem Boden der Vegetations- und Lichtanthropomorphose entsprossenen Märchen vom Citronenmädchen und von den goldenen Kindern auf den zweiten Teil des Dornröschenmärchens abzugrenzen: jenes sahen wir die indische, dieses die romanische Fassung beeinflussen. In beiden Fällen war sowohl durch das mythische Grundmotiv unseres Märchens als durch eine früh bezeugte Variante des Thaliamythus der Anlass zu der Hereinziehung der verwandten Überlieferung geboten. Von sonstigem alten Zubehör des Thaliamythus sahen wir das Adlermotiv auf die eine Weise im indischen Märchen, auf die andere in europäischen Versionen wirksam.

In der Verwertung dieser Motive wie durch die Art der Anlehnung an den Sneewittchentypus steht die indische Fassung den übrigen Versionen unseres Märchens gegenüber. Unter diesen bilden die italiänischen eine eng zusammengehörige Gruppe, die ihrerseits wieder dem alten Perceforest sehr nahe steht, dabei aber doch noch gewisse alte aus dem Mythus stammende Züge enthält, die jener nicht mehr bietet. Perrault ist einerseits den italiänischen Fassungen nahe verwandt, teilt aber andrerseits ihnen gegenüber mit dem Perceforest einen älteren Zug durch das Auftreten der Schicksalsfrauen. Weiter abseits steht das bretagnische Märchen, stark alteriert und mit fremden Bestandteilen gemischt, aber wertvoll als

Zeugnis für eine Version, nach der die Jungfrau auf dem Weissdorn schlummerte. Das deutsche Dornröschen steht einerseits unter dem Einflusse einer solchen Fassung, während es andrerseits Perrault so nahe verwandt ist, dass eigentlich nur die Beziehung zur Dornstrauchversion hindern kann, es einfach auf den in mündliche Überlieferung übergegangenen Text Perraults zurückzuführen. Eine Beeinflussung durch diesen bleibt trotzdem wahrscheinlich, und es steht nichts im Wege auch das ganze deutsche Märchen auf eine französische Tradition zurückzuführen. Ein Zusammenhang zwischen ihm und den besonderen Spuren, die der Brünhildenmythus in Deutschland hinterlassen hat, lässt sich nicht nachweisen. Das niederdeutsche Dornröschen bei Jahn, pomm. Volksmärchen, kann direkt auf das Grimmsche Märchen zurückgehen.

Zu den Übereinstimmungen, die Perrault und der deutschen Fassung im Unterschiede von allen bisher besprochenen Versionen gemein sind, gehört es auch besonders, dass nicht nur Dornröschen selbst, sondern auch ihr ganzer Hofstaat in Todesschlaf versetzt und später daraus erlöst wird. Ebendieser Zug kehrt aber in zwei slavischen Überlieferungen wieder, die mir mein verehrter College Nehring nachgewiesen hat. Die eine von ihnen, eine kroatische (Valjavec, Narodne pripovjedke 1858, 56) erzählt, wie die Vilen einem Mädchen bei der Geburt Geschenke bringen. Unter ihnen ist aber eine böse, die später die in voller Schönheit prangende Jungfrau samt ihrer Umgebung im Schlosse durch einen Schlag mit der Rute in Stein verwandelt. Ein Kaiser entzaubert sie durch einen Kuss, jeden der Knechte durch einen Schlag und heiratet die Jungfrau. Die Erweckung durch den Kuss teilt diese Erzählung allein mit der deutschen Überlieferung, und aus Deutschland wird das Märchen wohl nach Kroatien gelangt sein. Während nach Spiller S. 25 angeblich auch in einer russischen Tradition, die er aus Afanasjews achtbändigen Russkija skazki ohne Stellenangabe citiert, eine Jung-

frau von einem jungen König durch einen Kuss erlöst wird, nachdem sie von einer eifersüchtigen Hexe versteinert war, berichtet das bei Afanasjew 5, 40 aus der Landschaft Perma mitgeteilte Märchen, wie ein Bauernsohn auf der Wanderung in eine Gegend kommt, wo Vieh und Menschen, wie jedes gestanden, gegangen oder gefahren, versteinert war. Der gerade Holz gehackt hatte, stand noch mit erhobener Axt da u. s. w. „Offenbar hatte der Böse sein Spiel getrieben.“ In Übereinstimmung mit der Prinzessin, die am Leben geblieben war, und die den Burschen zu heiraten verspricht, wenn er ihren Vater und alle anderen wieder ins Leben bringt, betet er drei Nächte hindurch, lässt sich durch den Teufel nicht schrecken, erlöst die Verzauberten und heiratet die Prinzessin. Auch hier könnte wohl schliesslich eine Umgestaltung des deutschen Dornröschens zu Grunde liegen. Doch ist zu bemerken, dass das Motiv der plötzlich in der jeweiligen Haltung und Handlung zu scheinbarem oder wirklichem Tode erstarrten Bewohner eines Ortes keineswegs allein dem Dornröschenmärchen eigen ist. Ein interessantes Beispiel dafür konnte kürzlich den Sammlungen unserer Gesellschaft für Volkskunde einverleibt werden. Ich teile es anhangsweise mit. — Die armenische Version, die Spiller S. 25 fg. berührt, hat die Rollen des Königssohnes und der Jungfrau vertauscht: jener ist es, der von einer gekränkten Hexe durch den Dornstich in Todesschlaf versenkt und in ein entlegenes Schloss ohne Türen und Fenster gebracht wird, während die Jungfrau eindringt und ihn durch eine auf seine Wange fallende Träne erlöst. Diese Umwandlung lässt sich leicht aus den bekannten Grundmotiven der europäischen Versionen ableiten, ohne dass doch aus dem vorliegenden Material festzustellen wäre, auf welchem Wege sie nach Armenien gelangt sein mögen. — In dem arabischen Märchen ist es eine Abschwächung des Schicksalsfrauen- und Weissagungsmotives, wenn eine kinderlose Frau der Bitte um eine

Tochter die Wendung hinzufügt „wenn sie auch vom Geruche des Flachses sterben sollte." Die Verletzung, die den Scheintod bringt, erfolgt durch die Flachsagen, und eine alte Frau verleitet das Mädchen absichtlich zu der verhängnisvollen Berührung des Flachses, um seinen Besitz einem liebenden Prinzen zu verschaffen, der dann die wie im Perceforest in einem wasserumgebenen Schlosse Schlummernde durch Ausziehen der Agen weckt. Diese Version geht augenscheinlich auf eine Basiles und Pitrès Erzählungen entsprechende, vielleicht dem Perceforest noch etwas näher stehende Fassung zurück. Ihre Fortsetzung ist dann aus einem ganz anderen Märchen herübergenommen, das für uns nicht in Betracht kommt.

Die Frage, ob indogermanisches Gemeingut, ob Entlehnung von Stamm zu Stamm, ist für die Mythen- und Märchengeschichte niemals principiell, sondern nur von Fall zu Fall zu entscheiden. Was die Dornröschentraditionen angeht, so liegt den nordischen und griechischen Mythen vermutlich ein Stücklein indogermanischer Gemeinschaft zu Grunde, während die märchenhaften Fassungen von einem Volke zum andern gewandert sind. Und es ist wichtig, als Ausgangspunkt für diese Wanderung hier in einem unzweideutigen Falle nicht die indische Erzählungsliteratur, sondern einen antiken Mythus kennen zu lernen, der in der Gegend, an die er sich geheftet hatte, als Märchen in die mittelalterliche Überlieferung eintrat. Aber auf die Weiterverbreitung des überlieferten Stoffes beschränkt sich nicht die Tätigkeit der späteren Generationen. Die poetische Umgestaltung der Ereignisse und Erscheinungen des Naturlebens nach dem Bilde des Menschen bleibt in der Märchenbildung so lebendig wie in der Mythenbildung. Bürgen doch auch genug Volksrätsel und so manche Äusserungen des Volksglaubens für die Fortdauer dieser schaffenden und nachschaffenden Tätigkeit der Phantasie des Volkes. Ihre Gänge und ihre Combinationen scheinen uns oft fremdartig genug, und doch

sehen wir sie zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten mit merkwürdiger Übereinstimmung wiederkehren. Der Bedeutung solcher Natursymbolik nachzuspüren darf man bei den Mythen und Märchen sowenig wie bei den Rätseln dieser Gattung scheuen, nur muss man nicht Dinge in die natursymbolische Gattung hineinbringen, die nichts mit ihr zu tun haben. In der Geschichte des Märchens vom Dornröschen bricht neben seiner Überlieferung und Ausgestaltung als Unterhaltungsstoff wieder und wieder ein mehr oder minder klares Bewusstsein seiner Natursymbolik hervor, das nicht ohne Bedeutung für seine Fortbildung bleibt. Und einen ganzen Kreis verwandter Märchen sahen wir mit ihm aus der Vorstellung von dem Verschwinden und Wiedererscheinen, dem Vergehen und Wiederauferstehen des Vegetationsgenius erwachsen. Deutlich sehen wir in die Menschennatur und Menschenschicksale dieses Genius, von denen die Märchen erzählen, seine Beziehung zum Pflanzenleben hineinspielen, sehen aber auch in den verschiedensten, von einander ganz unabhängigen Traditionen Beziehungen auf Wärme, Licht und Sonne mit denen auf die Vegetation sich mischen. Wenn *Θάλεια*, die Sprossende, zugleich als Tochter und Mutter vulkanischer Wesen erscheint; wenn der Vegetationsgöttin Gerđ Arme leuchten, dass Luft und Meer davon erglänzen; wenn an Stelle des Dornröschens auch das Sonnenmädchen treten kann, Petrosinella und Rapunzelchen ihr langes Goldhar wie Sonnenstrahlen herabsenden, das Baummädchen in goldigem Glanze erscheint, ihr Baum zum Goldbaume wird, und wenn der nordische Volksglaube im Frühling die Trolle ihr Gold auf den Dornsträuchern sonnen lässt (Grimm, Kl. Schr. II, 272), so zeigt sich in verschiedenen Bildern und in verschiedener Verbindung doch immer die bewusste oder unbewusste Vorstellung von einem ursächlich wie in der Erscheinung bestehenden Zusammenhang von Wärme und Licht mit Blühen und Leben.

Anhang.

(Zu S. 233.)

„Im Sommer 1837 wanderte ich in Schlesien und kam auf dem Wege von Dambrau nach polnisch Leipe durch einen grossen Wald mit etwa achtzigjährigem Bestande, in welchem sich noch deutliche Spuren eines Dorfes, welches ehedem dort gelegen, erkennen liessen. Ich erfuhr, dass dort ehedem das Dorf Benckwitz gestanden, welches vor etwa 100 Jahren auf ausserordentlich eigentümliche Weise seine sämtlichen Einwohner mit einemmale verloren habe. Auf eingehende Fragen an die Erzähler dieser Tatsache wurde mir mitgeteilt, dass ein Mädchen aus Benckwitz, welches in einem andern Dorfe diente, am Sonntag Nachmittag ihre Eltern besuchen wollte. Das Mädchen kam ans Elternhaus, fand dieses offen und — alles tot. Sie geht ins Nachbarhaus — alles gestorben. Sie geht von einem Hause zum andern, und da findet sie vielfach die mit häuslichen Hantierungen im Augenblicke des Todes beschäftigt gewesenen Insassen genau in der Stellung, wie sie vom Todesaugenblicke überrascht wurden: eine Frau mit den Händen im Teig beim Backen, eine andere beim Kartoffelschälen u. s. w. Endlich nach völliger Durchirrung des ausgestorbenen Heimatsdorfes findet sie im letzten Hause einige Knechte beim Kartenspielen, und auf ihr Klagegeschrei, dass alle Bewohner ausser den Spielern im Dorfe gestorben seien, wird ihr, nachdem sie sich beruhigt, von diesen mitgeteilt, dass sie beim Spielen vor einigen Stunden nötig hatten, das Schlüsselloch der Stubentür zuzustopfen, weil ein gelber Strahl hineingedrungen wäre. Die Spieler begaben sich nun mit dem Mädchen nochmals auf die Durchwanderung des Dorfes und fanden alles bestätigt.

Von Leuten, die während des verhängnisvollen Ereignisses in der Nähe des Dorfes gewesen waren, wurde ausgesagt, dass sich bei fast klarem Himmel eine gelbe Wolke über Benckwitz gesenkt hätte, dass diese Wolke sich auch nach einigen Minuten wieder gehoben hätte; und genau in der Zeit, wo die erwähnte Wolke das Dorf belagert hatte, muss das Sterben der Insassen erfolgt sein."

So lautet eine in unseren Sammlungen befindliche schriftliche Mitteilung aus Buckow. An Ort und Stelle vorgenommene Nachforschungen des Herrn Oberlehrer Dr. Sprotte haben ergeben, dass tatsächlich an der angegebenen Stelle ehedem ein Dorf Benckwitz gelegen hat. Doch wissen die Anwohner jetzt nur zu erzählen, es sei im dreissigjährigen Kriege untergegangen.



XII.

Sif.

Von

Otto Warnatsch,
Beuthen.

Schon mehrfach hat man den Namen von Thors Gattin Sif zu deuten gesucht. J. Grimm (Mythol.[4] 257) erklärte ihn als got. sibja, ahd. sippia, sippa, altn. sif und glaubte aus dem Begriff „Verwandtschaft, Freundschaft“ eine Göttin der Schönheit und Liebe, gleich Frigg und Freyja, folgern zu dürfen.[1]) Hieran schliesst sich Ad. Kuhn (Herabk. des Feuers[1] 239), der meinte, im Namen von Thors Gattin fielen „die Begriffe der verwandtschaftlichen und verträglichen Einigung (?) sowie des Friedens und des Rechts“ zusammen. Auch Uhland nahm die Erklärung Grimms auf, deutete aber mit Beziehung auf das durch Sifs Haar dargestellte Ährenfeld den Namen als Sippschaft, Verwandtschaft, insofern das zahlreich wuchernde Geschlecht der Halme die grösste aller Sippschaften sei. E. L. Rochholz (Deutscher Glaube und Brauch, 1867, II, 220) ging gleichfalls auf Grimm zurück. So viel Gewicht er auf den Beinamen „die Schönhaarige“ legt, meint er doch, Sif bezeichne „die Gesippte, die Ehegöttin“. Keyser und W. Müller (vergl. Blaas, Sif und das Frauenhaar in Germ. 23, 156 ff.) fassten die Vorstellung Uhlands allgemeiner und bezogen sie auf Gras und Laub, die im Herbste sich entfärben. Simrock (Mythol.[3] 363) fand die Deutung Grimms gezwungen. Er glaubte den Namen der Göttin in der rheinischen Bezeich-

[1]) „Wie Eigenschaften des Odin und Thor zusammenstimmen, haben auch ihre Frauen Frigg und Sif gemeinsame Bedeutung.“

nung des Festes Mariä Heimsuchung „Marien Sîf" (vgl. stv. sîfen tröpfeln) entdeckt zu haben. Grimm selbst zweifelte übrigens an seiner Deutung (Sif = sippia) in der Geschichte d. d. Spr.[4] 149. Hier vermutete er Zusammenhang zwischen Sif und dem dakischen Wort „seba" Holunder,[1]) dem er unter anderm altn. sef Binse, wie mundartlich deutsches schübiken, schibchen Holunder und schliesslich die Siva dea Polaborum an die Seite stellt.

Keine dieser Erklärungen befriedigt. Die slawische Siva dea liegt, wie Grimm Mythol.[4] 257 selbst fühlte, lautlich und begrifflich ab. Die Heranziehung von altn. sef liesse sich (im Hinblick auf Sifs Goldhaar) höchstens rechtfertigen, wenn sef auch „Halm, Getreide" bedeutete. Dies ist aber nicht der Fall. Die Gleichstellung Grimms von „Holunder" und „Rohr, Binse" ist ebenso unstatthaft. Altn. sef ist lautlich wie sachlich lat. scirpus, sirpus, während schübiken, schibchen nur entstellt ist aus sambucus (sambicus, sabucus, vgl. Forcellini, Lex. tot. lat.).[2]) — Gegen die erste Deutung Grimms (Sif = sippia) ist unter anderm einzuwenden, dass als Name einer allem Anschein nach uralten Göttin der abstrakte Begriff Verwandtschaft, Freundschaft kaum zulässig ist. So wird jetzt auch Frija nicht mehr wie in Müllenhoffs und Scherers Denkmälern IV, 2 Anm. als Liebe, Liebesgenuss (agls. frigu) gefasst, sondern als

---

[1]) Das Wort findet sich unter den 33 dakischen Pflanzennamen bei Dioskorides, *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* ed. Sprengel-Kühn IV, 171: *ἀκτή* (*ἀκτῆ*) . *οἱ δὲ δένδρον ἄρκτου, οἱ δὲ ἥμερον, Ῥωμαῖοι σαμβούκουμ, Γάλλοι σκοβιήν, Δάκοι σέβα* (Sambucus quam nonnulli ursi aborem. alii domesticam etc.) Sollte nicht statt *ἄρκτου* einfach *ἄγριον* im Gegensatz zu *ἥμερον* zu lesen sein? Denn dass der Holunderbaum, wie Grimm aus jener Stelle schliesst, „den Bären heilig" war, ist doch sonst nirgends belegt.

[2]) Aus sambucus entstellt ist wohl auch das dakische seba. Ein Teil der von Dioskorides als dakisch bezeichneten Worte sind sicher nur Entstellungen der lateinischen oder griechischen Namen, so dak. *βλής* aus gr. *βλῆτον*, lat. blitum, dak. *ὅρμια* aus gr. *ὅρμινον*, vgl. Grimm, Gesch. d. d. Spr. 142 und 145.

Personaladjektiv „Geliebte“ (ZfdA. 30, 217). — Was Uhlands Erklärung betrifft, so scheint mir die Bezeichnung von polytrichum aureum als „Haar der Sif“ eher dagegen als dafür zu sprechen. — Simrocks Deutungsversuch ist zweifellos unhaltbar.

Das got. swv. sifan (gaudere; übersetzt Joh. 8, 56 *ἀγαλλιᾶσθαι*, Röm. 15, 10, Gal. 4, 27 *εὐφραίνεσθαι*) scheint innerhalb der indogermanischen Sprachenfamilie Verwandte nicht zu besitzen (nur Dieffenbach, Vgl. Wb. d. g. Spr. II, 24 bringt gäl. subh, subha-laetitia herbei), innerhalb der germanischen Sprachen nur noch im Angelsächsischen hervorzutreten. Das agls. swv. sifjan-gaudere (Grimm Gr.² I, 826, Bosworth, Dictionary p. 631) entspricht (bei Berücksichtigung des Verlustes der sog. 3. Klasse der schwachen Konjugation im Altsächsischen und Angelsächsischen) dem got. sifan.[1])

Aus Wz. sif setze ich got. stv. *seifa, *saif an, zu dem got. swv. sifan sich verhält wie got. swv. vitan zu stv. *veita, vait oder wie ahd. swv. klebên zu ahd. stv. klîbu, kleip. Neben dem schwachen Verbum der Grimmschen 3. Klasse mit intransitiver Bedeutung konnte, wie häufig, ein schwaches Verbum der sog. 1. Klasse mit faktitiver Bedeutung einhergehen, neben got. sifan (gaudere, laetum esse) also ein got. sifjan (laetum reddere), wie ahd. neben hangên ein hangjan, neben wachên ein wekjan. Diesem hypothetischen got. sifjan und altn. sifja entspricht der weibl. jô-Stamm sifjô, der im weiblichen Personennamen Sif (gen. Sifjar, dat. Sif, daneben Sifju: Egilsson, Lex. poet. a. l. sept. 701 b) seine reguläre altnordische Gestalt erlangt hat. Sif bedeutet sonach „die froh machende, erfreuende.“

Sif ist die rechtmässige Gattin (kona) des Thor. Als „Sifjar verr“ wird Thor in den Eddaliedern bezeichnet.

---

[1]) Alts. sebho, agls. sefa, altn. sefi — mens, sensus, das Dieffenbach herbeizieht, hat kaum etwas damit zu thun.

Die Gemahlin des Gottes, der „nicht nur in Norwegen und Island, sondern auch in Schweden und Dänemark durchaus der Land- und Volksgott war“ (Weinhold, Über den Mythus von Wanenkrieg. 1890), muss eine bedeutendere Rolle gespielt haben als die erhaltenen Quellen zeigen. Der Mythus, der an ihr Goldhaar sich knüpft, war gewiss nicht der einzige, der von ihr vorhanden war. Der Grund, aus dem Sif in den Hintergrund gedrängt erscheint, darf man in dem Zurücktreten Thors hinter Odin erblicken, mit dessen Gattin sie ihrem Wesen nach zusammenfällt.

Sif ist im Grunde keine andere wie die unter verschiedenen Namen von den Germanen als höchste Göttin verehrte Terra mater, die als Geliebte oder Gattin des höchsten Gottes, zuerst also des germanischen Himmelsgottes (Tiu) galt. Sif, Frigg, Fiorgyn, Nerthus, Freyja: sie alle sind nur Hypostasen jener Göttin, die in der ihr ureigenen Benennung (als Jorđ) am wenigsten hervortritt, ja fast zum farblosen Schemen wurde, da die diesem Namen zu Grunde liegende rein sinnliche Auffassung eben die älteste ist.

Mit den verschiedenen örtlich oder zeitlich getrennten Kulten wurde die Erdgöttin in Verbindung gebracht, sie wurde dem Kultgott vermählt, und ihr Name entsprang nun entweder eben diesem Verhältnis, oder er wurde aus dem Namen des Kultgottes einfach entlehnt. Das erstere war der Fall bei den Namen Frigg und Sif, das letztere bei Fiorgyn und Nerthus (Niorđ) wie deren Verjüngung Freyja, die nur den männlichen Gottheiten Fiorgynn, Nerthus (Niorđr)[1]) und Freyr[2]) ihren Namen verdanken.

Übrigens schwand bei der Entwicklung oder dem

[1]) Über Nerthus als doppelgeschlechtiges numen vgl. Weinhold Mythus vom Wanenkrieg, 614.

[2]) „Der Kult der Nerthus nach Tacitus deckt sich ganz mit dem grossen Feste des Freyr in der Upsalaer Amphiktyonie“, Mogk in Pauls Grundriss I, 1058.

Vordringen des einen Kults der andere nicht völlig. Er fristete im Hintergrund ein mehr oder weniger untergeordnetes Dasein. Die zurückgedrängten Kultgottheiten wurden mit den neuen, herrschenden in Verbindung gebracht, und so bot sich dem schöpferischen Volksgeist und später der reflektierenden Kunstdichtung willkommener Stoff zur Mythenbildung. Aus solcher Vermischung erklären sich die Widersprüche, welche die verwandtschaftlichen Beziehungen dieser Gottheiten mehrfach in der eddischen Überlieferung aufweisen.

Unter den verschiedenen Hypostasen der Erdgöttin haben, wie schon gesagt, nur Sif und Frigg eigenen Inhalt, sie sind nicht aus dem Namen des ihnen vermählten Gottes erwachsen. Frigg, ahd. Frija, gleichzusetzen skr. prijâ, bedeutet *φίλη ἄκοιτις*, nämlich des höchsten Gottes (Müllenhoff in ZfdA. 30, 217). Wie nahe steht nun dieser Bedeutung die von Sif „die erfreuende" d. h. die Gattin!

Dass Sif in dem gedeuteten Sinne sich nicht aus dem nordischen, sondern nur aus dem gotischen und angelsächsischen Wortschatz erklären lässt, kann kaum Anstoss erregen. Gerade der Verlust dieses Wortstammes im Nordischen scheint mir auf das hohe Alter des Namens hinzudeuten. Er muss in einer den erhaltenen nordischen Sprachquellen vorausliegenden Zeit entstanden sein. Deswegen dürfen wir freilich noch nicht auf eine gemeingermanische Göttin dieses Namens schliessen.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.



Germanistische Abhandlungen

begründet

von

Karl Weinhold

herausgegeben

von

Friedrich Vogt.

XIII. Heft.

Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter

von

Hermann Jantzen.

Breslau.

Verlag von Wilhelm Koebner.

(Inhaber: M. & H. Marcus.)

1896.

Geschichte

des

deutschen Streitgedichtes im Mittelalter

mit Berücksichtigung
ähnlicher Erscheinungen in anderen Litteraturen.

Eine litterarhistorische Untersuchung

von

Hermann Jantzen.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
(Inhaber: M. & H. Marcus.)
1896.



Inhalts-Verzeichniss.

Seite.

Einleitung 1

Erstes Kapitel: Die lateinischen mittelalterlichen Streitgedichte . . . 5

A. Kämpfe um den Vorzug 5

B. Ein Sängerstreit 18

C. Rätselspiele, Weisheitsproben, gelehrte Gespräche 19

D. Schlusswort über die lateinischen Gedichte 21

Zweites Kapitel: Überblick über die französischen und provenzalischen Streitgedichte 23

Drittes Kapitel: Überblick über die skandinavischen und altenglischen Streitgedichte 26

Viertes Kapitel: Die deutschen Streitgedichte 34

A. Kämpfe um den Vorzug 34

Preislieder des Dichters auf einen Gegenstand im Gegensatze zu anderen 34

Streit der Jahreszeiten 38

Streit zwischen leblosen Dingen oder Tieren 41

Streit über ein Thema aus dem Liebesleben 42

Streitgedichte geistlichen Inhalts 56

Streitgedichte ethischen Inhalts 61

Abarten: Gespräch zwischen Dichter und Welt 65

Wettgedichte 67

B. Sängerkriege 69

C. Rätselspiele, Weisheitsproben, gelehrte Gespräche 85

D. Überblick über das Verhältnis der Streitgedichte zu den Fastnachtsspielen 92

Schluss 96

Nachträge 98



Einleitung.

Die deutschen Streitgedichte haben bisher noch keine eingehende und zusammenhängende Untersuchung erfahren; und doch verdienen wohl auch sie eine solche, da sie keineswegs nur eine blosse Nachahmung oder Nachdichtung romanischer Muster sind, wie man früher wohl manchmal behauptet hat, vielmehr ihren eigenen und nicht uninteressanten Entwickelungsgang genommen haben. Die Darstellung ihrer Geschichte wird uns diesen, sowie ihren Zusammenhang mit der Antike und die Verbreitung der ganzen Gattung über fast alle Litteraturen vorführen. Hierbei soll übrigens der Begriff des Streitgedichtes etwas weiter gefasst werden, als dies etwa in der provenzalischen Tenzone der Fall ist. Wir verstehen darunter alle Gedichte, in denen irgend ein Streit zum Austrage kommt; derselbe kann von irgend welchen personificierten Gegenständen oder Begriffen sowie von erfundenen Personen um ihren eigenen Vorzug, über die Richtigkeit der einen oder anderen von zwei Behauptungen, die gleichzeitig aufgeworfen werden, oder auch um einen Preis geführt werden. Ferner gehören hierher die eigentlichen Sängerkämpfe und endlich auch die Rätselstreite und Weisheitsproben, in denen es ja auch immer darauf ankommt, wer von den Beteiligten den andern übertrifft.

Ein Überblick über die Erzeugnisse unserer Dichtungsart in den Zeiten des griechischen und römischen Altertums möge uns nun zeigen, wie alt sie ist, und wie beliebt und einflussreich sie schon damals war.

Das älteste Denkmal unserer Gattung ist wohl eine Ae-

sopische Fabel über den Streit zwischen Frühling und Winter [1]), ein Thema, das sich immer und überall einer ganz besonderen Beliebtheit erfreute. Der Winter höhnt und schmäht den Frühling für seine Milde und Freundlichkeit, dass er den Menschen nur Lust, Freude und Annehmlichkeit bringe. „Ich aber, sagt er — und das ist ein bedeutsamer Zug, der in fast allen späteren Fassungen dieses Kampfes wiederkehrt — *ἄρχοντι καὶ αὐτοδεσπότῃ ἔοικα . . . . . καὶ ἐπιτάττω δεδιέναι καὶ τρέμειν* . . . . . Jener aber weist ihn mit der Bemerkung ab, dass darum auch die Menschen den Winter gern entbehren, ihn selbst aber stets ehren und preisen.

Ein weiteres Beispiel [2]) finden wir sodann in jenem berühmten Streite der *Εὐδαιμονία, ἣν οἱ μισοῦντες ὀνομάζουσι Κακίαν* und der *Ἀρετή*, deren jede den Herakles am Scheidewege für sich zu gewinnen sucht. Er ist uns von Xenophon in den Memorabilien II, 1, 21 ff. überliefert, wird aber von ihm ausdrücklich als ein Werk seines älteren Zeitgenossen Prodikos erwähnt, der ihn in seinem *σύγγραμμα περὶ τοῦ Ἡρακλέους*, einem Teile seiner grösseren Schrift *Ὧραι*, erzählt hat. Es folgt ferner ein Beleg in Aristophanes Wolken; hier findet sich v. 889—1104 der dem vorigen Streite zwischen Tugend und Laster ziemlich ähnliche Kampf der beiden *Λόγοι*, des *Λ. δίκαιος* und des *Λ. ἄδικος*, die sich bald als die Vertreter der alten, guten Zeit und der neuen, dem Verfall entgegengehenden erkennen lassen [3]). Auch in diesem Falle will jeder einen noch ungewissen Schüler auf seine Seite ziehen, aber diesmal muss sich der Vertreter des Guten für besiegt erklären.

Am wichtigsten sind dann für uns wegen ihrer grossen

---

[1]) ed. Halm No. 414.

[2]) Die folgenden Angaben entstammen F. Marx' Artikel Atellanae Fabulae in Pauly's Realencyklopädie [2] und Susemihl's Gesch. d. griech. Litt. in d. Alexandrinerzeit I, 46, 146.

[3]) Ganz ähnlich standen sich schon in Euripides' nur fragmentarisch erhaltener *Ἀντιόπη* die Brüder Zethos und Amphion als Vertreter der alten und neuen Zeit gegenüber. Der bekannte Streit des Euripides mit Äschylus in den Fröschen des Aristophanes gehört dagegen wohl nicht hierher, da ja hier zwei ganz bestimmte, namentlich genannte Dichter persönlich, nicht als Vertreter verschiedener Richtungen einander gegenübergestellt werden.

Beliebtheit und ihres Einflusses auf lange Zeit hin die Idyllen des Theokritos, des Schöpfers und Meisters der bukolischen Poesie und besonders der bukolischen Wettgesänge; seine Blütezeit fällt in die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Ch.

Auch später fand die Gattung des Streitgedichtes bei den Griechen noch häufig Anwendung zu allerlei Zwecken, besonders bei den Philosophen und Rhetoren, die mitunter gern ihre Lehren oder Angriffe in der Form scharf zugespitzter Dialoge vortrugen. So erwähnt Athenäus IV, 157b eine *σύγκρισις λεκίθου καὶ φακῆς*, Streit des Linsenpürees und der dicken Linsen, die Wilamowitz eine gut kynische Fortsetzung jener Gattung nennt, die wir in den Horen und Wolken kennen gelernt haben. Sie ist ein Werk des Meleagros von Gadara aus dem Anfange des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Etwa um dieselbe Zeit soll Alkaios von Messene diese Form zur persönlichen Satire benutzt haben. (Polybius 32, 6, 5.)

Bei den Römern [1]) finden wir naturgemäss unsere Gattung wieder. Im Drama begegnet sie uns nur vereinzelt und wir kennen bloss den Titel eines Stückes, das uns einen solchen Wettstreit vorführt. Es ist das iudicium mortis et vitae des Novius, welches etwa aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. stammt. Der Dichter wollte, „offenbar durch eine Satire des Ennius, in welcher dieser nach Quintil. IX 2, 36 mortem et vitam contendentes eingeführt hatte, angeregt und zugleich nach dem Muster jener griechischen *συγκρίσεις* auch eine solche zwischen Leben und Tod darstellen.“ (Marx.)

Unmittelbar an Theokrit schliesst sich dann bekanntlich Vergil in seinen Eklogen an, deren Einfluss auf die mittelalterliche lateinische und deutsche Dichtung wir sogleich noch näher kennen lernen werden.

Auch andere, jüngere Dichter bedienten sich noch gern dieser Form. So berichtet Sueton im Tiberius 42 über einen von diesem Kaiser reich belohnten dialogus, „in quo boleti et ficedulae et ostrei et turdi certamen induxerat Asellius Sabinus“, und aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert haben wir noch

---

[1]) cf. ausser Marx l. c. auch Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur 1890. S. 1004, 8.

vollständig erhalten das **iudicium coci et pistoris iudice Vulcano**[1]) von einem reisenden Litteraten oder Rhetor namens Vespa. Sowohl der Bäcker wie der Koch rühmt sich — jeder spricht nur einmal — der Bessere zu sein und sucht dies zu begründen. Vulkan als Schiedsrichter schliesst mit dem Vorschlage zur Versöhnung. Das Gedicht ist ein durchaus scherzhaft gehaltener Wettkampf, der sowohl an das Idyll wie an die Streitdialoge der Rhetoren erinnert.

---

[1]) Poetae latini minores IV, 326 ed. Baehrens (Teubner, Leipzig).

Erstes Kapitel.

Die lateinischen mittelalterlichen Streitgedichte.

A. Kämpfe um den Vorzug.

Gleich das erste und älteste der uns erhaltenen mittelalterlichen lateinischen Streitgedichte lässt uns den engsten Zusammenhang mit der antiken Dichtung erkennen, der vielbesprochene [1]) Conflictus Veris et Hiemis [2]), dessen Inhalt in Kürze folgender ist:

An einem schönen Frühlingsmorgen kommen eine Anzahl Hirten zusammen, mit ihnen auch der junge Lenz in Blumenkränzen und der alte Winter mit struppigem Haar. Diese beiden erheben einen Streit über das Erscheinen des Kuckucks, des holden Boten der guten Jahreszeit. Der Frühling lobt ihn und wünscht ihn herbei; der Winter schilt ihn und will nichts von ihm wissen. Endlich entscheidet der älteste Hirte und mit ihm dann die ganze Schar, der grimme Winter möge schweigen und schnell solle erscheinen der liebe Kuckuck, den alles erwarte, Meer, Erde und Himmel. „Komm", rufen sie, „sei gegrüsst, Salve, dulce decus, cuculus; per saecula salve!"

Das Gedicht ist von einem Gelehrten, nach neuester Annahme von Alkuin in lateinischen Hexametern geschrieben und zwar unverkennbar nach dem Muster der dritten Ekloge Ver-

---

[1]) Bes. Uhland, Schriften zur Dichtung u. Sage III, 23 u. Ebert, Allg. Gesch. der Litteratur im Abendlande Bd. II. S. 68.

[2]) Gedr. in Mon. Germ. Hist. Poetae latini I, 270 unter Alkuin.

gils, aus der sogar der Name des Schiedsrichters, des ältesten Hirten Palaemon, übernommen ist. Man hat es sogar eine Zeit lang für ein Erzeugnis des Altertums gehalten; doch der Geist, der in diesen Versen weht, ist durchaus echt germanisch und volksmässig und zwar in solchem Grade, dass nicht einmal das im Lateinischen übliche Geschlecht der Worte Ver und Hiems gewahrt, sondern nach deutschem Brauche an einigen Stellen geändert, als männlich genommen wird. (So v. 6: Ver . . . . succinctus, v. 45: Hiems . . . . prodigus; an anderen Stellen schwankend.) Ferner ist es ein bedeutsamer Zug deutschen Wesens, dass der Kuckuck als Bote und Verkünder des Frühlings auftritt [1]), und endlich, dass wir auch hier jene formelhafte Frage vorfinden, wer Herr oder Knecht (dominus oder servus) sei. In der nicht geringen Zahl der deutschen Dichtungen über den Kampf der Jahreszeiten, die wir später noch zu betrachten haben, wird diese uns mit grösster Regelmässigkeit immer und immer wieder begegnen.

Dem Alter nach folgt diesem conflictus ein anderer, dessen Titel zunächst einen etwas sonderbaren Eindruck macht, der conflictus Ovis et Lini, der sich jedoch bald als ein durchaus ernstes, gelehrtes, geistliches Werk erkennen lässt. Es nennt selbst als Verfasser den als Hymnendichter und Historiker berühmten Hermannus Contractus von Reichenau (gest. 1054) und wird auch schon von Hugo von Trimberg um 1280 in seinem Registrum multorum auctorum angeführt [2]):

> Adiciamus reliquis quendam hic libellum,
> qui lini simul et ovis continet duellum,
> in quo lini dignitas pariter at lanae
> metrico litigio denotatur (unsicher!) plane.

Die beiden Handschriften, welche wir haben, werden von den Herausgebern [3]) ins 12. Jahrhundert gesetzt.

Nach einer kleinen Einleitung über die Veranlassung zu

---

[1]) S. darüber Uhland, Ges. Schriften III, 24 ff. u. J. Grimm, Deutsche Myth.[4] Bd. II. 563 u. 637.

[2]) Bericht über d. Verhdlgn. d. Kgl. Preussischen Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1854. S. 156.

[3]) Du Méril, Poésies populaires latines antérieures au 12e siècle Paris 1843 S. 379 und vollständiger: Haupt, Zeitschrift für deutsches Altertum XI, 215.

seinem Werke — es besteht aus 770 Versen (leonische Distichen) — berichtet der Dichter sofort den Streit, der sich vor seinen Augen zwischen dem Flachs und einem Lamme entspinnt. Ersterer beklagt sich, dass das Schaf gerade ihn so ohne Weiteres fresse und beim Liegen zerdrücke. Jenes antwortet, er sei ja doch zu sonst nichts nütze und könne froh sein, noch solche Verwendung zu finden. Gereizt erwidert der Flachs, und es entspinnt sich nun ein recht lebhaftes Wortgefecht. Sobald die weltliche Brauchbarkeit beider — denn diese führen sie zuerst ins Feld — erschöpft scheint, kehren sie die mehr oder minder nützlichen Dienste hervor, die sie der Kirche zu leisten meinen, und erörtern sie mit einem grossen Aufwande von Gelehrsamkeit, ohne jedoch zu einer Einigung oder Entscheidung zu kommen. Endlich beschliesst man, nachdem ein Mönch und der König, den Schaf und Flachs als Schiedsrichter vorschlugen, verworfen, die Sache einem allgemeinen Konzil zu überweisen:

L: „Ecclesiae claves [1]) invoco, pontifices."
O: „Non nisi consultis primum metropolitanis
pontificis dicant, quid super hoc statuant."

Mit einer ähnlich scheinbar gleichgiltigen und nebensächlichen Frage beschäftigen sich die beiden nächsten, innerlich zusammengehörigen Gedichte über den Streit zwischen Wasser und Wein, die wir jetzt betrachten wollen. Das erste von ihnen ist von Th. Wright nach mehreren englischen Handschriften als Goliae Dialogus inter Aquam et Vinum herausgegeben [2]). „This elegant little poem", wie er es nennt, ist in dem flotten Tone, der wohlklingenden Sprache und dem leichten Flusse der Erzählung geschrieben, der diese lateinische Vagantenpoesie überhaupt auszeichnet. Es besteht aus zweiundvierzig vierzeiligen Strophen, deren erste hier zur Probe diene:

---

[1]) i. e. potestatem et iuris dictionem Ecclesiae. (Du Cange.)

[2]) The latin poems commonly attributed to Walter Mapes, London, Camden Society 1841. S. 87. Die weiteren Handschriften, sowie den Text einer neu gefundenen Münsterischen aus dem 14. Jhrhd. teilt A. Bömer mit in M. Kochs Zeitschr. f. vergl. Litt. Gesch. N. F. VI. 123 fgg. Für die Streitfrage, wer jener Golias (auch Primas oder Archipoeta) gewesen ist, beschränke ich mich hier darauf, auf die neueste Arbeit darüber zu verweisen, wo auch die übrige Litteratur sich findet: Ch.-V. Langlois, La littérature goliardique, in der Revue politique et littéraire, Revue bleue, Paris 1892. S. 807.

Cum tenerent omnia medium tumultum,
post diversas epulas et post vinum multum
postquam voluptatibus ventris est indultum
me liquerent (l. liquerunt) socii vino iam sepultum.

Der Dichter, ein Mönch, berichtet also in der Einleitung, wie er, von den Geistern des Weines bezwungen, eingeschlafen sei und sich nun im Traume in den dritten Himmel versetzt glaubt. — Die Form dieses Einganges, eine Traumschilderung, ist übrigens auch an sich von Bedeutung, da sie typisch ist für die Erzeugnisse der Visionslitteratur, die im ganzen Mittelalter so ausserordentlich beliebt waren. — Dort sitzt Gott auf seinem Throne, und vor ihm erscheinen Thetis und Lyaeus, um ihm eine Streitsache, die Frage, wer von ihnen beiden vorzuziehen sei, zu unterbreiten. Ihren Verlauf schildert der Dichter nach seinem Erwachen in concilio fratrum. Die Vertreterin des Wassers und der Gott des Weines suchen, gestützt auf allerlei Bibelstellen, in schneller Wechselrede sich selbst und ihre Vorzüge in ein möglichst helles Licht zu setzen, den Gegner aber nach Kräften herunter zu ziehen, bis es schliesslich durch seine schlagfertige Dialektik dem Weine gelingt, den Sieg davonzutragen; denn: (v. 155)

Si quis causa qualibet cessat a Lyaeo,
non resultat canticum neque laus ab eo;
si refectus fuerit tandem potu meo,
tunc decantat 'Gloriam in excelsis Deo'.

Und das giebt den Ausschlag; sogar die Vögel scheinen ihren Beifall nicht zurückhalten zu können; mit lautem Gesange fallen sie ein und stimmen mit den Ruf an: „In terra pax hominibus bonae voluntatis.“ Mit Lob und Preis Gottes, der übrigens nicht selbst die endgültige Entscheidung fällt, wie man nach dem Anfange erwarten sollte, schliesst dieses Gedicht, ein charakteristisches Beispiel der ganzen Poesie jener Zeit, die nicht den geringsten Anstoss daran nimmt, wenn der Verfasser zwei heidnische Mythenfiguren, mit genauester Kenntnis der heiligen Schrift ausgestattet, vor dem Christengotte mit einander verhandeln lässt.

Fast dieselbe Überschrift trägt das andere Gedicht über

unser Thema, welches von Du Méril[1]) nach einer französischen Handschrift des dreizehnten Jahrhunderts vollständig, von Schmeller[2]) nach dem Benediktbeurener, jetzt Münchener codex als Bruchstück herausgegeben ist: de conflictu vini et aquae. Doch ist ein grosser Unterschied zwischen beiden. Während in dem ersten der ernste, lehrhafte, beschauliche Ton überwiegt, zeigt sich in dem zweiten mehr die jugendliche Ungebundenheit des fahrenden Scholaren, dem der Schelm allenthalben im Nacken sitzt, und dem es auf ein bisschen Spott und ein derbes, urwüchsiges Wort nicht ankommt. Gleich die einleitende Strophe scheint mir mit ihren gewichtigen Worten, ihrem ernsthaften, ja geheimnisvollen Tone, mit absichtlicher Ironie eine hohe Spannung hervorrufen zu sollen:

Denudata veritata
et succincta brevitate
ratione varia,
dico, quod non sociari
debent, immo separari,
quae sunt adversaria.

Doch bald wird sie gelöst. Wenn Wasser und Wein in einem Gefässe gemischt werden, so taugt dies nicht und ist nur eine böse confusio. Nun lässt der Dichter den beiden Gegnern das Wort, zuerst dem Weine, der eben voll Schmerz das Wasser bei sich wahrgenommen hat. Grob fährt dieser es an: „Wer hat Dich mit mir zu vereinen gewagt? Fort, Du bist nicht wert an derselben Stätte wie ich zu weilen!“ Er schilt es einen ganz niedrigen Stoff, der nur immer über die Erde hinströmen solle, um am Ende zu Schlamm zu werden. Kein Mensch begehre es beim Mahle, und wenn ja jemand von ihm zeche (potat), so seien, war er auch vorher gesund, Krankheit und schreckliche Leibesbeschwerden sein Lohn. Dagegen verteidigt sich nun das Wasser: Alle Weinzecher seien lasterhaft, der Wein beraube den Menschen der Sinne, sodass er Unsinn redet und alles hundertfach sieht. Deswegen werde er auch mit Recht in einem kleinen Hause (dem Fasse) gefangen

---

[1]) Poésies inédites du moyen-âge, Paris 1854. S. 303.

[2]) Carmina Burana S. 232. (16. Publik. d. litt. Vereins in Stuttgart. 1847.)

gehalten, während das Wasser frei seinen Weg über die ganze Erde nimmt. So geht der Streit noch weiter, bis endlich auch hier der Wein, aber diesmal vermöge seiner derben Grobheit, der das Wasser unter Seufzen und Weinen nichts mehr entgegensetzen kann, den Sieg davonträgt und triumphierend den cantus schliesst.

Denselben Gegenstand behandeln übrigens, jedoch ohne den Streit durchzuführen, noch einige Verse der Carmina Burana [1]).

Im Folgenden stellen wir nun eine Gruppe von Gedichten zusammen, die einen gemeinsamen Zug in der Wahl ihres Stoffes, einer Streitfrage aus dem Liebesleben zeigen. Das älteste derselben ist wohl das sogenannte „Liebeskonzil", dessen Handschrift der Herausgeber, G. Waitz [2]), ins zwölfte, vielleicht noch ins elfte Jahrhundert setzt. Monat und Ort dieser unerhörten concio puellaris werden uns genau mitgeteilt: sie findet an den Iden des April auf dem mons Romarici, d. i. Kloster Remiremont im Bistum Toul, statt.

> In eo concilio de solo negocio
> Amoris tractatum est, quod in nullo factum est;
> Sed de evangelio nulla fuit mencio.

Nur puellae haben Zutritt und — sehr bezeichnend! — einige honesti clerici. Sobald nun die Hallen gefüllt sind, werden die praecepta Ovidii quasi evangelium verlesen und dann herrliche Gesänge angestimmt, aber keine heiligen, sondern carmina amoris, wobei sich besonders zwei edle Frauen, Elisabeth de Granges und Elisabeth de Falcon, auszeichnen. Darauf erhebt sich die cardinalis domina, prächtig geschmückt wie eine filia Veris und eröffnet feierlich die Versammlung, indem sie fragt, wen eine jede liebt, um dann darüber ihr Urteil zu sprechen. Bei der Beantwortung dieser Frage entspinnt sich nun der Streit, ob ein clericus (im weitesten Sinne, auch = Vagant, Scholar) oder miles (Ritter) mehr zur Liebe geeignet sei. Die Gründe für und wider werden ausführlich und nicht immer ganz zart erörtert, und schliesslich erklärt ganz energisch

---

[1]) S. 233, No. 173a.

[2]) Zeitschr. f. deutsches Altertum VII, 160 ff. Vgl. auch E. Langlois, Origines et sources du roman de la rose, Paris 1890 S. 6 ff.

das gesamte Konzil, dass entschieden ein Kleriker vorzuziehen sei. Dann endet das Gedicht mit einer feierlichen excommunicatio rebellarum.

Ganz denselben Gegenstand behandelt ferner eines der anmutigsten und liebenswürdigsten Gedichte der mittellateinischen Poesie überhaupt, das „De Phyllide et Flora", überliefert in einem englischen, dem Benediktbeurener und dem codex der Königin Christine in der Vaticana (geschrieben um die Wende des 12. und 13. Jahrhunders)[1]). Als Verfasser gilt ein Franzose oder Anglonormanne[2]). Die ersten elf Strophen geben in vollendeter Schilderung eine epische Einleitung, die uns trefflich in die Sachlage einführt. — Auch diese Form des Einganges, die prächtige Naturschilderung, hat eine nicht geringe Bedeutung, da sie, später ebenfalls typisch geworden, uns auch in sehr vielen deutschen Gedichten begegnen wird; hier haben wir wohl das erste Beispiel dafür. —

An einem schönen, blühenden Sommertage gehen zwei liebliche Königstöchter spazieren. Fast ganz gleich sind beide in jeder Beziehung, nur hat Phyllis ihr Herz einem miles, Flora aber einem clericus geschenkt. Um sich vor den Strahlen der Sonne zu schützen, lassen sich die Mädchen im Schatten einer breitästigen Pinie am Bachesrande nieder, und Phyllis klagt über die Abwesenheit des Geliebten, dessen Stand sie zugleich begeistert preist. Lächelnd widerspricht ihr die Freundin, nur ein Kleriker sei würdiger Gegenstand der Liebe. Bald fliegen nun die Worte erregt herüber und hinüber, nicht immer zart und sanft, wie es Königskindern ziemte, sondern mitunter auch recht derb und deutlich. Phyllis schilt den Pfaffen einen dicken und unthätigen Gesellen, dessen Sinn nur nach Essen

---

[1]) Nach dem ersten gedruckt bei Wright, The lat. poems . . . S. 258 ff. nach dem zweiten Carm. Bur. S. 155 ff. Hubatsch, die lat. Vagantenlieder, Görlitz 1870 S. 27 u. nach ihm Selbach, das Streitgedicht i. d. altprovenzalischen Lyrik, Marburg 1886 S. 27 behaupten, diese Fassung sei ein Fragment. Das ist ein Irrtum. Beide haben gleichen Umfang und weichen nur in Kleinigkeiten von einander ab. Die Fassung d. röm. cod. ist noch nicht vollständig gedruckt. Sie und einige andere unedierte Hs. erwähnt Hauréau, Notices et extraits XXIX. 2e partie. S. 309.

[2]) Romania XXII. S. 536.

und Trinken stehe, während Spiel und Liebe ihres Ritters freudigerer Lebensinhalt sei. Dies ruft nun wieder eine scharfe Antwort hervor, und so wird der Streit immer lebhafter, bis schliesslich Flora, des Gezänkes müde, vorschlägt, Cupido selbst als Richter in dem Handel zu wählen, worauf denn ihre Gegnerin auch eingeht. Sie machen sich auf, und die Zeit, bis sie zu Amors Heim gelangen, benützt der Dichter, um mit Begeisterung und Kunst in epischer Breite die herrlichen Reittiere der Mädchen und ihre prachtvolle Ausrüstung zu schildern. Bald ist aber der Hain erreicht, wo nichts als Lust und Freude waltet, Musik und Sang ertönen. Bald stehen sie auch vor Cytherens Sohn und tragen ihm ihr Anliegen vor. Dieser jedoch fällt nicht allein die Entscheidung, sondern berät sich zuvor mit seinen Richtern, usus und natura, und nach genügender Erörterung der Frage heisst es dann:

Ad amorem clericum dicunt aptiorem.

Damit und mit der Mahnung sich nie in einen miles zu verlieben, schliesst unser Gedicht, a truly elegant poem. (Wright 258).

Weniger anziehend ist dagegen ein anderes Gedicht, ebenfalls über einen erotischen Stoff, „Ganymed und Helena" [1]), vermutlich ein Erzeugnis des südlichen Frankreich, das uns in einer Berliner Handschrift aus dem Beginne des 13. Jahrhunderts überliefert ist. Bei aller Vollendung in Form und Sprache fehlt dem Gedichte, wenn ihm auch ein sehr ernster sittlicher Zweck zu Grunde liegt, doch jeder höhere sittliche Standpunkt völlig. Es handelt sich um einen Streit zwischen Ganymed und Helena, die zuerst reizend geschildert werden. Ganymed verteidigt die Knabenliebe, ein Laster, dem damals der Klerus mit Vorliebe huldigte [2]), während Helena die Liebe der Männer zum andern Geschlecht preist, wobei indessen die Einrichtung des Konkubinats als etwas ganz Selbverständliches und Sachgemässes vorgeführt wird. Das unerquickliche Gespräch endigt mit dem Siege Helenas.

Zwei andere Bearbeitungen desselben Themas zeigt noch

---

[1]) Zeitschr. f. d. Altert. XVIII, 124 ff.

[2]) Belege dafür Zeitschr. f. d. Altert. XXII, 256.

Hauréau[1]) an unter dem Titel Altercatio hyemis et aestatis, doch sind diese nichts als „des copies d'écoliers, composées sur la même matière".

Eine rein geistlich-ethische Frage behandelt sodann eine neue Gruppe von Gedichten, deren Gegenstand der Streit zwischen Leib und Seele ist, ein Thema, dessen ausserordentliche Beliebtheit im Mittelalter durch die überaus zahlreichen Bearbeitungen in den Landessprachen erwiesen ist[2]).

Die älteste uns bekannte lateinische Fassung dieses Streites haben wir in einer prosaischen Legende, welche unter dem Titel: „Visione di un monaco il quale rapito in extasi assiste alla morte di un peccatore ed a quella di un giusto" in einer römischen Handschrift des 11./12. Jahrhunderts überliefert ist[3]). Sie ist, wenigstens zum Teil und indirekt, die Quelle für die poetischen Fassungen, deren Hauptzüge sich in ihr bereits finden. Die wichtigste von diesen nun ist der umfängliche Dialogus inter Corpus et Animam, den Wright nach englischen Handschriften, am vollständigsten Du Méril nach französischen als Vision de Fulbert und Karajan nach einer Wiener als Visio Philiberti herausgegeben hat[4]). Der wesentliche Inhalt ist folgender: Im Traume — wieder der bekannte Eingang — erscheinen dem Dichter (bezw. jenem Einsiedler Philibert) Anima und Corpus, und jene beginnt den Streit mit einer gewaltigen Strafrede über die Nichtigkeit ihres Gegners, die Vergänglichkeit alles Irdischen und ihre Qualen in der Ewigkeit, die sie wegen der Schwachheit des Fleisches und wegen seiner bösen Lüste erleiden müsse. Doch unerschrocken führt auch der Leib seine Verteidigung. Mit ihrer letzten Bemerkung habe sie durchaus Unrecht; denn wenn sie, wie sie ja selbst behaupte, von Gott als höheres Wesen und Herrin des Leibes erschaffen

---

[1]) Notices et extraits, XXIX, 2e part. p. 276. Sie finden sich im cod. 11412 der Bibliothèque nationale (fol. 4 u. 14).

[2]) Vgl. darüber bes. Varnhagen, Anglia II, 225, Batiouchkof, Romania XX, 1 u. 513 ff. sowie die verschiedenen Herausgeber.

[3]) Romania XX. S. 576. Inhaltsangabe S. 5.

[4]) Wright, The lat. poems . . . S. 95, Du Méril, Poés. pop. lat. ant. au 12. sc. S. 217, Karajan, Frühlingsgabe f. Freunde älterer Litt. Wien 1839. S. 85.

sei, so sei doch nur sie selbst für seine Sünden und Fehltritte verantwortlich, da er ja stets nur ihr gehorche, und nie frei und selbständig handle. Jene entgegnet, ursprünglich zwar habe sie die Herrschaft besessen, aber das Fleisch habe sie ihr entwunden, und nun müssten sie beide für die Schlechtigkeit der Welt büssen. Dieser Einsicht kann sich nun der Leib auch nicht länger verschliessen und verzweifelnd ruft er aus: (hier caro genannt) Wr. v. 219:

Et scio praeterea quod sum surrectura
in die novissimo, tecumque passura
poenas in perpetuum: o mors plusquam dura,
mors interminabilis, fine caritura!

Doch noch einmal fasst er Hoffnung, während die Seele sich schon völlig vernichtet fühlt; sollte denn keine Erlösung möglich sein? Allein trostlos lautet der Bescheid. Wr. v. 239:

Corpus, ista quaestio caret ratione!
qui semel intrat baratrum . . . . (ei)
242: non est spes ulterius de redemptione,
nec per elemosinas vel oratione. . . . . .
249: Non daret diabolus ferus et effrenis
unam entem animam in suis catenis
pro totius saeculi praediis terrenis,
nec quandoque sineret, quod careret poenis.

Damit endet der eigentliche Streit, aber noch nicht die Vision, deren Schluss erst, wenn auch nicht direkt, die Frage beantwortet, ob Leib oder Seele die grössere Verantwortlichkeit trage. Kaum hat die Seele ihr letztes Wort gesprochen, da erscheinen zwei grässliche Teufel (daemones), deren Beschreibung bis ins einzelne durchgeführt ist, schleppen sie fort in die Hölle und peinigen sie dort auf unerhörte Art. Zuletzt ruft die Gequälte, kaum noch fähig zu sprechen, Davids Sohn um Hilfe an, aber nur bitteren Hohn erntet sie von ihren Plagegeistern: Zu spät sei jetzt die Reue. — Damit erwacht der Schläfer und durch den bösen Traum erschreckt und gewarnt wendet er sein Gemüt zur Busse, ermahnt auch die andern Menschen dazu, und fleht den Allmächtigen um Gnade an, da er fortan allem Irdischen, Vergänglichen entsagen wolle.

In denselben Zusammenhang gehört auch eine Disputatio

inter Cor et Oculum[1]), da hier das Auge genau dieselbe Rolle spielt, wie im vorigen Gedichte der Körper. Dass übrigens beide in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen, scheint besonders aus einem nicht ganz gewöhnlichen Vergleiche, der sich in ihnen findet, hervorzugehen. v. 19 und 20 der Disputatio:

nonne quod vides sequeris
ut bos ductus ad victimam?

stimmt sehr genau zu v. 109 des Dialogus: quae (anima) statim carnem sequitur ut bos ductus ad victimam.

Die Einleitung sagt: Wer nicht die Streitigkeiten zwischen Herz und Auge kennt, der kennt auch nicht die mannigfachen Gefahren, die dem Seelenheil durch diese beiden Organe erwachsen können. Dann beginnt das Herz das Kampfgespräch, indem es das Auge als Anfang der Sünde, als ungenügenden Hüter der Thür zum Herzen hinstellt. Dieses verteidigt sich ganz ähnlich, wie oben der Leib, es sei ja nur Knecht des Herzens, und als solcher jeder Verantwortung ledig. Um eine Entscheidung herbeizuführen, nimmt dann der Dichter zur Ratio seine Zuflucht, und diese erkennt in weiser Vorsicht über beide das „Schuldig“;

nam cordi causam imputat,
occasionem oculo.

Bemerkt sei übrigens, dass Herder in den „Volksliedern“[2]) dieses Gedicht übersetzt hat, und unter seiner kundigen Hand hat es ausserordentlich gewonnen, so dass in diesem Falle die Übertragung einen bedeutend besseren Eindruck macht als das Original.

In einem Gedicht einer vatikanischen Handschrift des 14. Jahrhunderts wird wenigstens auf eine contentio anime et corporis angespielt. Die mitgeteilten[3]) Strophen enthalten eine Strafrede der Seele an den Leib, in der sie ausführt, wie dieser sich immer ihren guten Bestrebungen widersetzt habe. z. B.:

---

[1]) bei Wright, The lat. poems . . . S. 93.
[2]) ed. Suphan XXV, 374.
[3]) Romania XX, 566.

Si volebam paupertatem,
Hanc dicebas falsitatem oder
Si volebam parcus esse,
Dicebas: non est necesse . . . und
Si volebam esse largus,
Tu dicebas: Esto parcus . . . u. s. w.

In einer weiteren Gruppe unserer Gattung wollen wir nun die Gedichte zusammenfassen, die teils Fragen kirchlich-politischer Natur, teils auch nur mönchisches Gezänk betreffen. Zu den ersteren gehört als das älteste dieser Art der Streit zweier feindlichen Päpste über ihre mehr oder minder berechtigten Ansprüche[1]). Es ist im Jahre 1091 wahrscheinlich von einem gallischen Geistlichen in gutem Latein und flüssigen Hexametern geschrieben, ist aber voll von Spitzfindigkeiten und sophistischem Wesen. Urban II. und sein von Kaiser Heinrich IV. gestützter Gegenpapst Clemens III. greifen zuerst ihre Namen und deren Bedeutung und dann die Rechtmässigkeit ihrer Wahl an, bis Urban, des vielen inhaltlosen Redens müde und im Vertrauen auf die Unterstützung einer grossen Zahl geistlicher Würdenträger vorschlägt, die Sache einer Synode zu überweisen, ein Anerbieten, das auch Clemens gern annimmt: „Quos clamas clamo, quos eligis, eligo tales." Am Schlusse erwähnt der Dichter noch, dass die Angelegenheit zu Kaiser Heinrichs Ohren gekommen sei, der unter Erklärung seines Einverständnisses versichert habe, er werde den Spruch der Kirchenversammlung bestätigen und sich ihm fügen.

Von einem andern Gedichte dieser Art, dessen Handschriften aus der Frühe des 12. Jahrhunderts stammen, ist nur der Anfang abgedruckt[2]); es streiten sich in ihm ein Papst und ein König um das Recht der Investitur.

Ferner führen uns einige Denkmäler unserer Gattung die Zwistigkeiten zwischen verschiedenen Mönchsorden vor; so das Gedicht: De Claravallensibus et Cluniacensibus[3]). Nach

---

[1]) Mon. Germ. Hist. Libelli de lite Imperat. et Pontif. scl. XI. et XII. conscr. Tom. II, 169 Quart-Ausg. hrsg. von Sackur nach acht Handschriften.

[2]) Du Méril, poés. pop. lat. ant. au 12e sc. S. 405.

[3]) Wright, The lat. poems . . . S. 237,

einer längeren Einleitung mit etwas schwülstiger Naturschilderung treten zwei Mönche von den genannten Orden auf, die weidlich auf einander schimpfen und sich die ärgsten Grobheiten sagen, während der Dichter als Schiedsrichter fungiert. Am Schlusse, als sie sogar handgreiflich werden wollen, hat er noch seine Not, sie davon abzuhalten, und sucht sie mit folgendem Spruche zu beruhigen, v. 165:

> Fratres, quaeso, parcite tam pravum certamen;
> mes sires seint Beneit sit vestrum levamen!
> in die iudicii dabit hic piamen,
> et istius trutinae pensabit examen.

Ein anderes Stück überschrieben „De Zoïlo et Mauro“ [1]) ist ganz ähnlich. Dem Dichter fallen unter einer Schar Mönche zwei, wohl wieder ein Cistercienser und Cluniacenser, ganz besonders auf, da sie erbittert mit einander streiten. Der eine preist ein schlemmerhaftes Wohlleben, der andere die Armut, und beide überschreiten gar manchmal die Grenzen des Anstandes. Am Ende mahnt der Dichter beide zur Einsicht, v. 258:

> Dignam, inquam, vivitis vitam, coenobitae,
> digna est diversitas utriusque vitae,
> estis ambo palmites in aeterna vitae.

Ein weiteres Gedicht, „De Presbytero et Logico“ [2]), weicht nur insofern ein wenig ab, als hier der eine Gegner ein fahrender Scholar ist. Dieser sieht auf seinem Wege einen Mönch in mitten seiner Gemeinde sitzen und eine Schrift des heiligen Paulus erklären. Heftig fährt ihn da der kecke Jüngling an, v. 29:

> Fallis, fallis, presbyter, coetum Christianum,
> abusive loqueris; laedis Priscianum,
> te probo falsidicum, te probo vesanum.

Der Angegriffene antwortet mit gleicher Münze, und es entspinnt sich ein äusserst lebhafter, mit allen Mitteln der Redekunst oder vielmehr der Grobheit geführter Wortkampf, bis endlich der Presbyter, durch des Scholaren beissende Vorwürfe

[1]) Wright, The lat. poems . . . S. 243.
[2]) Wright, The lat. poems . . . S. 251.

über seine Vorliebe für jede, auch die unwürdigste Vertreterin des schönen Geschlechts beschämt, die Diskussion hier abbricht, um sie unter Ausschluss der Öffentlichkeit im stillen Kloster fortzusetzen. Dort gelingt es ihm, durch eine List den logicus zu besiegen, der nun von den Mönchen tüchtig durchgeprügelt, kaum sein Leben fristen kann.

Alle diese Gedichte bergen unter ihrem scheinbar scherzhaften Äusseren bittere Satire und heftige Entrüstung über das Thun und Treiben der damaligen Geistlichkeit und besonders der Mönchsorden. Ganz unumwunden sogar tritt dies in der „Disputatio Mundi (= Laienstand) et Religionis (= Mönchsorden)“ hervor. Tendenz und Inhalt dieses recht umfänglichen Werkes glaube ich am besten mit den Worten des Herausgebers[1]) Hauréau wiedergeben zu können:

> Le monde prend le premier la parole, exposant ses griefs contre la religion, c'est-à-dire contre les ordres religieux; l'avocat de ces ordres parle ensuite, les défend point par point, et le procès se termine par une sentence en sa faveur. . . . . . Le procès a lieu vers la fin du XIII[e] siècle. Le rapide développement qu'ont pris les deux ordres nouveaux, l'ordre des Prêcheurs et celui des Mineurs, inquiète la société civile, qui se voit enlever toute la fleur de sa jeunesse, et elle supplie le pape de vouloir bien ordonner qu'aucun adulte ne pourra désormais entrer en religion sans le consentement de ses parents.

Als Verfasser nennt Bale (nach Hauréau) den Minoriten Gui de la Marche, (bezeugt 1291 in einer Bulle des Papstes Nicolaus IV.)[2]), eine Angabe, deren Richtigkeit sich aber nicht beweisen lässt.

B. Ein Sängerstreit.

Bereits in den frühen Zeiten der karolingischen Renaissance begegnet uns ein Beispiel — soviel ich weiss, das älteste — für jene Gattung der Sängerkriege, die später in den Nationallitteraturen, besonders der französch-provenzalischen und der

---

[1]) Biblioth. de l'école des chartes. tom. 45 Paris 1884 p. 5.

[2]) Bullarium franciscanum. tom. IV, 210. (Hauréau).

deutschen — wenn auch in etwas verschiedener Weise — zu weiterer Ausbildung und hoher Blüte gelangt sind.

Es handelt sich um das Werk eines Dichters aus dem Kreise der Hofpoeten Karls des Grossen mit dem akademischen Namen Naso, in welchem der Herausgeber Dümmler[1]) auf Grund einer Signatur M̅D̅ den späteren Bischof Modoin von Autun vermutet. Der Inhalt ist der, dass sich zwei Dichter, ein älterer und ein jüngerer, darüber streiten, wer von ihnen das grössere Recht hat den Kaiser und seine Thaten zu besingen, wobei es auch an persönlichen Ausfällen nicht mangelt. Der iuvenis preist zuerst den senex, dass er so ruhig und ungestört seiner Kunst leben dürfe. Dieser aber schilt mit den härtesten Worten den Jüngling ob seiner Vermessenheit, in so unreifen Jahren einen solch erhabenen Stoff sich zu wählen und nennt seine Lieder ganz wertlos:

> Publica nulla canis, nulli tua carmina digna,
> Sed cunctis dispecta patent, vilissime vates.

Dem aber widerspricht der andere und nimmt sich vor im Gegenteil noch mehr zu Ehren seines Kaisers zu singen; der Gegner indessen beachtet dies kaum und macht ihm neue heftige Vorwürfe:

> Quis te musarum tantus seduxerat error?
> Rura colenda fuit melius tibi stiva tenere
> Agricolam patrio cantando imitarier usu.

Doch der Jüngling lässt sich dies nicht anfechten. Weiss er doch zu seinen Gunsten eine grosse Zahl römischer Dichter anzuführen, die sich auch die Huld ihres Fürsten ersungen haben und er schliesst mit den charakteristischen Worten:

> Cede senex victus dudum puerilibus armis.
> Crede satis gratas dominis consistere musas,
> Precipuis meritis hinc esse memento poetas.

C. Rätselspiele, Weisheitsproben, gelehrte Gespräche.

Die mittelalterlichen, lateinischen Rätselspiele und Weisheitsproben gehören bis auf sehr wenige Ausnahmen der Prosa-

[1]) Zeitschr. f. d. Altert. XVIII, 59 und Mon. Germ. Hist. Poet. lat. I, 385.

litteratur an; allein wir müssen sie doch hier mit in Betracht ziehen, da sie für die Weiterentwicklung der ganzen Gattung von hoher Wichtigkeit sind und zugleich besonders deutlich ihren Zusammenhang mit der gelehrten Bildung und dem Unterrichtswesen zeigen. Die Denkmäler unserer Art sind grösstenteils Zusammenstellungen von allerhand Fragen und Antworten aus dem Gebiete der Theologie, Naturwissenschaft, Astronomie, manche auch allgemeinen Inhalts, mitunter scherzhaft gehalten, die in ihrer katechismusartigen Form meist mehr Proben des Wissens als des Verstandes sind, und wohl ausser zur Unterhaltung auch zum Lehren und Lernen gedient haben mögen. Eine der ältesten dieser Sammlungen, von denen ich nur die bekannteren erwähne, sind die Collectanea et Flores des Beda[1]), die einen ausgesprochen lehrhaften Charakter haben; auch weisen sie schon sehr viele Fragen auf, die sich später in derartigen Werken immer wiederfinden, z. B. „Quid primum a Deo processit? Verbum hoc, Fiat lux. Qui sunt nati et non mortui? Enoch et Elias" und viele andere.

Einer Handschrift des neunten Jahrhunderts entstammen sodann die „Disputatio regalis et nobilissimi iuvenis Pippini cum Albino scholastico" (= DPA) und die „Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi" (= AHE)[2]). Die DPA zerfällt nach Wilmanns' Untersuchung in zwei Teile; im ersten beantwortet Alcuin die Fragen Pippins, im zweiten Pippin die Alcuins. Der erste Teil giebt poetische Umschreibungen von Gegenständen und Begriffen und bietet so wesentliche Elemente zu Rätseln, der zweite verlangt die Lösung wirklicher Rätsel; im ersten Teile sind die Antworten schlicht und klar, im zweiten verstecken sie sich wieder in rätselhafte Form. Die AHE entstand durch eine freie Vereinigung der DPA mit den unter dem Namen des griechischen Schriftstellers Secundus überlieferten Sentenzen. (Übrigens kannte Alcuin nach einem seiner Briefe auch schon eine AHE.) Ebenfalls einer Handschrift des neunten Jahrhunderts entnommen ist dann ein „Fragebüchlein", auch von Wilmanns herausgegeben[3]), welches

[1]) Band III, 480 ff. der Folio-Ausg. Cöln 1612.
[2]) Zeitschr. f. d. Altert. XIV, 530, hrsg. v. Wilmanns.
[3]) Zeitschr. f. d. Altert. XV, 166.

wiederum grosse Ähnlichkeit mit einem Dialoge „Adrian und *Epictus*“ hat [1]).

Hierher gehört endlich auch noch eine Bearbeitung der alten, auf orientalische Grundlagen zurückgehenden Geschichte von dem Wortstreit Salomos mit Markolf. Auf dem Verhältnis des weisen Königs zu dem Dämonenfürsten Aschmedai beruhend verbreitete sich diese Sage allmählich in ganz Europa, zuerst durchaus ernst gehalten, wie mehrere Zeugnisse bestätigen [2]). Daneben aber wird, zunächst wohl in Frankreich, eine lustige, burleske Behandlung des Themas beliebt, und eine weitere eigenartige Ausbildung führt zu der besonderen Gattung der dialogi meretricii, von denen uns auf englischem Boden, aber wahrscheinlich durch französische Vermittelung, auch in lateinischer Sprache ein Beispiel erhalten ist. Es ist das um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts aufgezeichnete certamen Salomonis et Marcolfi [3]) in acht und zwanzig Hexametern. Der ungehobelte, aber schlaue und zungenfertige Markolf übertrumpft und parodiert immer die Aussprüche Salomos in der Weise, dass er in seine Antwort jedesmal den typischen Namen der meretrix verflicht und diese zu dem Gesagten in Beziehung bringt z. B.

S: Tempore quo fructus domino parit, arbor amatur.
M: Dum pretium sperat cupidis Thaïs famulatur.
S: Haud cane confido qui vult omnes comitari.
M: Quis Thaïde fidet? Solet omnibus equiparari.

Auch die lateinischen Prosaversionen dieser Wechselreden gehören hierher, die Vorlagen des deutschen Spruchgedichtes von Salomo und Markolf, auf das noch später zurückzukommen ist [4]).

D. Schlusswort über die lateinischen Gedichte.

Nach der Betrachtung im einzelnen mögen zuletzt noch einige allgemeine Bemerkungen über unsere Gedichte angefügt

[1]) Kemble, The Dialogues of Salomon and Saturnus, London 1848. Aelfric Society. S. 212.

[2]) Über die Geschichte der Sage vergl. besonders Salman und Morolf ed. F. Vogt, Halle 1880, Einleitung.

[3]) Kemble, The Dialogues .... S. 84.

[4]) Näheres auch über d. Verhältnis d. lat. zu d. deutschen Fassg. bei Schaumberg in Paul u. Braunes Beitr. II, 1 ff.

werden. Besonders die unserer ersten Gruppe gehören mit wenigen Ausnahmen der Poesie des Vagantentums an, jenes frischen und ungebundenen studentischen Lebens und Treibens, dessen Blütezeit nach Giesebrechts [1]) Ausführungen in den Schluss des elften und das zwölfte Jahrhundert zu setzen ist. Es war dies eine durchaus internationale Erscheinung; Deutschland, England, Frankreich sind in ziemlich gleichem Masse daran beteiligt, während Italien hinsichtlich der poetischen Erzeugnisse etwas, wenn auch nicht völlig, zurücktritt. Daher kommt es auch, dass es so schwer und oft unmöglich ist, etwas über Heimat und genauere Zeit der Entstehung solcher Gedichte zu ermitteln; denn mit den Vaganten wanderten auch ihre Lieder, das Eigentum aller, die überall heimisch wurden und eben wegen ihrer allgemeinen Beliebtheit der „Vagantenpoesie" eine längere, bis in das 15. Jahrhundert reichende Fortdauer sicherten.

Auf den engen Zusammenhang unserer letzten Gruppe mit der gelehrten Bildung, mit dem Schul- und Unterrichtswesen wurde schon hingewiesen. Dasselbe gilt aber auch in nicht geringerem Grade von den übrigen Gedichten; finden sich doch überall, fast in jeder Strophe Anklänge und Reminiscenzen an das Altertum und die Bibel, oft beides zugleich in seltsamer Mischung. — Die Einwirkung der in den Schulen gepflegten Grammatik und Dialektik ersieht man aus den nicht gerade seltenen grammatischen Scherzen, aus dem Spielen mit Worten und Begriffen, eine Erscheinung, die übrigens auch schon in der Antike ihr Vorbild hat. (In dem iudicium des Vespa findet sich ganz ähnliches.) Auch die gelehrten Disputationen scheinen nicht ohne Einfluss geblieben zu sein; denn das Gedicht vom Priester und Scholaren z. B. sieht ganz genau wie eine solche aus.

Wie lange und mit welcher Liebe fast alle Stoffe, die wir hier in den lateinischen Denkmälern fanden, in den Nationallitteraturen gepflegt und weiter gebildet wurden, wie sie aus dem Besitz der Gelehrten in den des Volkes übergingen, das mögen uns die nächsten Kapitel zeigen.

---

[1]) Die Vaganten oder Goliarden u. ihre Lieder. In d. Allg. Monatsschrift f. Wissensch. u. Litt. 1853. Vgl. ferner Hubatsch u. Langlois a. a. O.

Zweites Kapitel.

Überblick über die französischen und provenzalischen Streitgedichte.

Für die Entwicklung der Streitgedichtlitteratur in den romanischen Landen, unter denen besonders Frankreich und die Provence in Betracht kommen, möge hier ein kurzer Überblick genügen, da eine eingehende Behandlung derselben nicht in den Bereich der vorliegenden Arbeit fällt. Doch wird schon dieser zur Genüge den Zusammenhang mit den alten Stoffen, die wir soeben kennen gelernt haben, darthun; zugleich aber werden wir auch bemerken, dass wir es nicht mit sklavischer Abhängigkeit, sondern mit freier, mitunter ganz selbständiger Weiterbildung zu thun haben.

Dem „conflictus Veris et Hiemis“ entsprechen mehrere französische Débats oder Estrifs de l'Yver et de l'Esté, von denen einen Uhland ziemlich eingehend bespricht [1]).

Der Gegensatz zwischen Wasser und Wein ist auch mehrfach wieder bearbeitet worden; ich erwähne hier die Disputoison du Vin et de l'Jaue aus dem 13. Jahrhundert, die auch einige eigenartige neue Elemente verwertet; denn neben dem Streit zwischen Wasser und Wein findet sich noch ein solcher zwischen verschiedenen Weinsorten um den Vorzug vor einander [2]).

Die Dichtungen „De Florance et de Blancheflor“ und „Hueline et Aiglantine“ behandeln dasselbe Thema wie der Zwist zwischen

---

[1]) Ges. Schriften III, 22. Vgl. ferner Selbach S. 32 und bes. Journal des Savants 1892 S. 157.

[2]) Bei Wright, The lat. poems . . . S. 299. Vgl. Selbach S. 32 und Romania XVI, 366.

Phyllis und Flora. Ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu dem lateinischen Gedicht bespricht J. Grimm [1]).

Auch der Krieg zwischen Leib und Seele hat mehrfach Bearbeitungen gefunden [2]), wie auch jene Variation, der Streit zwischen Herz und Auge, in dem „débat du Cuer et de l'Oeil", und zwar ziemlich selbständig wieder dargestellt worden ist [3]). — Für andere desbats und disputoisons verweise ich mit Selbach auf die Darstellung der Histoire littéraire de la France tom. XXIII, p. 216—234.

Die Gattung des Sängerstreites hat bei den Provenzalen und nach ihrem Muster auch bei den Franzosen eine ganz eigentümliche und hoch etwickelte Ausbildung schon sehr früh in den sogenannten Tenzonen gefunden, deren Wesen und Geschichte bereits mehrfach der Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden ist [4]). Ihren Ausführungen schliesse ich mich im Folgenden an.

„Mit dem Namen Tenzone bezeichnen wir" sagt Zenker S. 8 „eine Gattung der provenzalischen Lyrik, welche in rein dramatischer Form einen Dialog in gleichgebauten Strophen zwischen zwei oder mehreren Unterrednern darstellt . . . .

Auf Grund des Inhalts unterscheiden wir zwei Hauptarten von Tenzonen:

1) Solche mit doppel- oder mehrgliedriger Fragestellung in der ersten Strophe (mit joc partit). Ein Dichter legt einem oder mehreren andern eine Frage vor mit der Aufforderung sich für einen der angenommenen Fälle zu entscheiden. Der Gefragte thut dies . . . und der Fragesteller vertritt nun den Satz, den jener ihm übrig gelassen hat. . . . Die Gegner bekämpfen sich durch eine Reihe von Strophen und wählen bisweilen zum Schluss einen oder mehrere Schiedsrichter oder Schiedsrichterinnen, die ihren Streit entscheiden sollen. Dass

---

[1]) Kleine Schriften III. S. 76. Vgl. ferner E. Langlois, Origines et sources du roman de la rose S. 12 ff., wo auch zwei weitere Versionen angeführt sind.

[2]) Vgl. die 2. Anmerkung auf S. 13.

[3]) gedr. b. Wright, The lat. poems . . . im Appendix.

[4]) H. Knobloch, die Streitgedichte im Prov. und Altfrz. Breslau 1886. L. Selbach S. S. 11, 1. Anmkg. R. Zenker, Über d. prov. Tenzone. Leipzig 1888.

einer der beiden sich für besiegt erklärt, findet sich nur einmal. ... Das Thema bilden meist Fragen der Minne.

2) Tenzonen, in welchen eine solche Fragestellung fehlt (ohne joc partit). Hier sind wieder zwei Arten zu unterscheiden:

a) solche, in denen die Unterredner sich wirklich oder nur scheinbar feindselig gegenüberstehen, sich angreifen und verhöhnen;

b) solche, in denen sie in freundschaftlichem Wechselgespräch irgend eine Angelegenheit verhandeln.

Offenbar nur eine Nachahmung der eigentlichen Tenzonen sind jene Gedichte, in denen der Autor seine Unterhaltung mit einem ideellen oder vernunftlosen Wesen oder einem Gegenstande darstellt."

Für das Einzelne verweise ich auf die genannten Arbeiten selbst, namentlich auf die eingehenden Analysen jener fingierten Tenzonen bei Selbach S. 35—47 und bei Knobloch S. 22—25.

Von den französischen Streitgedichten dieser Art gilt dasselbe wie von dem provenzalischen. Sie sind keine originellen Erzeugnisse, sondern nur Nachahmungen jener, wie dies besonders aus Knoblochs Vergleich des jeu-parti mit dem joc partit erhellt (S. 57 ff.).

Ganz vereinzelt scheint übrigens eine Tenzone dazustehen, in der beide Parteien fingiert sind. Sie ist von Raimon Escrivan und handelt über den Streit zweier Kriegsmaschienen, Cata und Trabuquet. (Knobloch S. 25.) Doch grade diese Ausnahme erinnert lebhaft an die lateinischen conflictus zweier beliebigen Gegenstände und knüpft ein engeres Band zwischen den beiden Litteraturen.

Dass endlich auch unsere letzte Klasse von Streitgedichten, die Rätselspiele und Weisheitsproben nicht unbekannt und ungepflegt waren, zeigt uns z. B. die „Riote du Monde", ein Dialog zwischen einem König und einem wandernden jongleur, der in seinen Aussprüchen alles ins Lächerliche zieht, sowie mehrere Fassungen der Gespräche von S a l o m o und M a r k o l f.

Über die beiden genannten Dichtungen sowie über die Verbreitung dieser Motive auch in andern romanischen Ländern handelt ausführlich Kemble in seinem schon citierten Buche über Salomon und Saturnus.

Drittes Kapitel.

Überblick über die skandinavischen und altenglischen Streitgedichte.

Die Gattung des Streitgedichtes nimmt in der skandinavischen Litteratur und in der älteren englischen eine nicht unbedeutende Stellung ein. Doch ist hier die Entwickelung etwas anders, als wir sie bisher verfolgt haben; die Kämpfe um den Vorzug treten fast ganz zurück. Es gehören hierher nur eine norwegische, eine schwedische, eine dänische und zahlreiche englische Fassungen des Streites zwischen Leib und Seele [1]), die ja aber keine Originale, sondern Nachdichtungen sind, sowie zwei mittelenglische Streitgedichte. Das eine, „der dispute between Owl and Nightingale“ [2]) enthält einen Streit der beiden Vögel über ihren Gesang, ihre Schönheit und Lebensweise, das andere, ein Seitenstück dazu, einen solchen über den Wert der Frauen zwischen Drossel und Nachtigall [2]). Beide gehören in dieselbe Klasse, wie die conflictus zwischen Ovis und Linum, zwischen Aqua und Vinum, wie die Tenzone zwischen den beiden Kriegsmaschinen.

Dagegen hat sich hier eine andere Art des Streitgedichtes ganz selbständig ausgebildet, die Kampfgespräche zwischen zwei oder mehreren Personen, bei denen es sich durchaus um per-

---

[1]) Vgl. dazu Romania XX, 514, Pauls Grundr. d. germ. Phil. II1 S. 151 u. Anmkg. 40 dazu, Anglia II, 225.

[2]) Vgl. Körting, Grundr. d. Gesch. d. engl. Litteratur 2. Aufl. S. 81 u. Anmkg. 2 daselbst.

sönliche Invektive handelt, so dass man vielfach diese Gedichte geradezu als ein Wettschimpfen bezeichnen kann. Dass hier eine Abhängigkeit von romanischen Einflüssen vorliegt, — wenn schon etwas Ähnliches in manchen lateinischen Gedichten, namentlich einigen Mönchszänkereien, erscheint, — ist schon wegen des Alters der Denkmäler mit Entschiedenheit abzulehnen. Die Ausbildung und Beliebtheit unserer Gattung in ihrem eigenartigen Auftreten ist vielmehr ein Seitenstück zu den etwas anders gestalteten Erzeugnissen anderer Litteraturen, das uns zugleich in trefflicher Weise einen Hauptcharakterzug germanischen Wesens vorführt, jenen mächtigen Hang zu Kampf und Streit, der überall in Religion und Sitte, in Volksbrauch und Dichtung immer und immer wieder zum Durchbruch kommt. Weiss doch die kräftige, lebhafte Phantasie der Germanen jegliche Erscheinung der Natur und ihrer Wunder zu beleben und in die Gestalt von Göttern und Geistern und Helden, von Riesen und Zwergen, von Unholden und allerhand andern Geschöpfen zu kleiden, die nach ihrer Anschauung einen unendlichen, immer sich erneuenden Krieg mit einander führen. Doch nicht nur mythische Vorstellungen sind hier von Einfluss, sondern auch ein alter Brauch, der übrigens ein genaues Gegenstück im griechischen Altertume findet, die Gewohnheit, dass sich kämpfende Helden vor dem ernsten Waffengange erst gründlich mit kräftigen Worten reizen, wie es uns das Hildebrandslied, die Dichtungen von Walther von Aquitanien, das Nibelungenlied hinlänglich zeigen. Diese Eigenarten mochten nun auch mit dazu beitragen, dass der im ganzen episch gehaltene Ton der Eddalieder, die ich hier vorzugsweise im Auge habe, nicht selten verlassen wird, um einem anderen, lebhafteren, eben jenem dialogischen der Kampfgespräche Platz zu machen.

Als erstes Beispiel diene uns Lokasenna, ein Lied, das Simrock schlechthin ein kleines Drama nennt[1]). Loki, der Böse, hat eben den Asen wieder einen schlimmen Streich gespielt und kommt nun zu ihrem Gelage in Ägirs Saal, aber nur, um ihre Freude zu stören. Odin gewährt ihm, um Frieden zu haben, Sitz und Trunk, aber jener weiss einem jeden der Asen einen

[1]) Die Edda. 7. Aufl. Stuttgart 1878. S. 393.

schmählichen Vorwurf zu machen mit boshaften Wendungen und niedrer Gesinnung, und die Beleidigten antworten nun nicht minder rücksichtslos mit harten Worten. Thor endet den Streit, da vor seinem Drohen der Friedensstörer entweicht. — In einem Vortrage, dessen Inhalt in der deutschen Litteraturzeitung 1889, 1057 wiedergegeben ist, sucht Hoffory ebenso wie, von ihm angeregt, M. Hirschfeld in den „Untersuchungen zur Lokasenna, Berlin 1889 = Acta Germanica hrsg. von Henning und Hoffory I" die Auffassung durchzuführen und zu begründen, als ob die alten Skandinavier ein wirkliches Drama besessen hätten und insbesondere, dass die Lokasenna ein solches Götterstück, ein Lustspiel in einem Akte sei, ob mit Recht, wage ich nicht zu entscheiden. Die Kritik [1]) verhält sich jedenfalls durchaus ablehnend zu dieser Ansicht. Simrock hat doch wohl den Ausdruck „ein kleines Drama" nur bildlich und nicht im eigentlichsten Sinne nehmen wollen.

Ein regelrechtes Kampfgespräch ist auch das Hárbarđsliód. Thor, auf der Rückkehr von einer Ostfahrt, kommt an einen Sund und wünscht überzusetzen, aber Harbard (= Odin), der die Rolle des Fergen spielt, weigert ihm diesen Dienst. Die darob sich entspinnende feindliche Unterredung ist äusserst lebhaft und nimmt auch öfters einen dramatischen Charakter an. Der Gegensatz zwischen Thor, dem Vertreter des Bauernstandes und Odin, dem Patron des Adels, tritt hier aufs schärfste hervor [2]), und jeder sucht unter Herabsetzung der Thaten des andern die seinigen möglichst zu rühmen.

Auch in den Heldenliedern finden wir Beispiele für unsere Art, oft mitten in die epische Darstellung eingeschaltet, sodass man deutlich sieht, wie der „dialektische Geist" den Dichter fortriss und ihn bewog, seine Helden selbst sprechen zu lassen, anstatt für sie zu reden. Hierher gehört zunächst das Wortgefecht zwischen Atli und der Riesentochter Hrimgerd im dritten Fragment der Helgaqviđa Hiörvarđssonar. Wahre Prachtstücke

---

[1]) Zusammenstellung der Recensionen in den Jahresberichten f. germ. Philologie Jhrgg. XII, S. 172 No. 324 u. XIII, S. 234 No. 259.

[2]) Nach H. Gering, die Edda, Leipzig u. Wien s. a. S. 42. Anmkg. 5.

erhabenen Heldenzankes nennt sodann Simrock[1]) zwei Episoden aus den Liedern von Helgi, dem Hundingstöter (I, 34 ff. und II, 22 ff.), die uns beide ein trotziges Wortgefecht zwischen Sinfjotli und Gudmund vorführen, urwüchsige, kraftvolle Verse, welche man getrost mit den Kampfreden der Helden Homers vergleichen kann.

Als letzte Probe aus den Eddaliedern sei hier noch das schauerliche Gemälde altnordischer Gemütshärte angeführt, welches uns die letzten Strophen (87—100) des grönländischen Liedes von Atli enthüllen. Gudrun hat ihre Brüder, die Giukunge, gerächt und Atli mit Hilfe von Högnis Sohn Niflung tödtlich verwundet. Da fragt noch in der letzten Stunde der König, des sichern Todes bewusst, die grausame Gattin, wer ihm solches Leid zugefügt, und schilt sie nach ihrem frohlockenden Geständnis für diese That. Sie aber wirft ihm jetzt mit bösen Worten all seine Verbrechen vor, und er findet auch noch Kraft genug sich zu verteidigen und ihr gleichschwere Beschuldigungen entgegen zu schleudern. Versöhnend jedoch endet der schreckenvolle Streit insofern, als Gudrun auf Atlis letzte Bitte ihm wenigstens ein würdiges Leichenbegängnis verspricht.

In der angelsächsischen Dichtung ist unsere Gattung ebenfalls vertreten, wie uns z. B. der hitzige Wortwechsel zwischen dem missgünstigen, neidischen Unferd und Beowulf beim Gelage in der Halle des Königs Hrodgar zeigt[2]).

Sängerkriege sind in den uns erhaltenen Denkmälern der nordischen und englischen Litteratur, soweit ich sehe, überhaupt nicht vorhanden, wenn man nicht etwa Deors Klage[3]), dass ihn Heorrenda, ein anderer „leódcræftig mon“ aus seinem Sängeramte am Hofe der Heodeninge verdrängt habe, als Hinweis auf einen solchen auffassen will.

Rätselspiele und Weisheitsproben dagegen stehen hier in höchster Blüte. Ein ganze Anzahl solcher „trials of wit and

---

[1]) Die Edda S. 428. Citiert wird nach der Ausg. v. K. Hildebrand, Paderborn 1876.

[2]) Beowulf v. 499—608.

[3]) Grein, Bibl. d. ags. Poesie I. 278, Schluss. Vgl. dazu Pauls Grundr. II, 1 S. 11.

Abschnitt geschildert wird[1]. Sie will sich an jenem, dem Mörder ihrer Söhne, rächen; „igitur pronunciat adversus Ericum altercandi collibitum sibi fore certamen, ita ut ipsa torquem magni ponderis, ille uitam in pignore poneret, aut aurum uincendo, aut letum succumbendo laturus“[2]. Sie beginnt dann den Streit mit einem im Munde einer Frau höchst unangenehm klingenden Satze, wird aber durch Erichs noch derbere Antwort bald genötigt, ihre Niederlage zu bekennen.

Die angelsächsische Dichtung pflegte auch mit Vorliebe unsere Gattung, und zwar behandeln die bedeutendsten Denkmäler die Geschichte von den Wortkämpfen Salomos; doch ist hier die Rolle des sonst Markolf genannten Gegners von einem Dämon, Saturn, eingenommen[3]. Wir haben mehrere Fassungen[4]; die erste, der poetische Salomo und Saturn hat mit der Sage nichts als die Namen der Sprecher gemein; es ist eine Geschichte von dem Wesen und den Kräften des als Person gedachten Pater noster. Daran schliesst sich ein Prosastück, welches im wesentlichen dasselbe noch einmal erzählt, und dann eine Reihenfolge von Rätseln, wie das erste Stück in allitterierenden Versen, welche sich die beiden gegenseitig vorlegen und lösen. Der Inhalt ist durchaus theologisch und moralisch; er handelt von dem Falle der Engel, von Himmel und Erde, von den guten und bösen Geistern, die den Menschen begleiten u. s. f.

Das Gedicht ähnelt einerseits, abgesehen natürlich von der völlig christlichen Färbung, dem eddischen Liede von Wafthrudnir, andererseits jenen gelehrten lateinischen Gesprächen. Ob übrigens diese Bruchstücke, denn solche sind es, wirklich etwas Einheitliches sind, stellt Kemble selbst nicht als sicher hin, wenn er sagt (S. 132): The poetical Salomon and Saturnus, if indeed there be not two distinct poems of the name. . . .[5]

---

[1]) ebda. S. 121, 18 ff.

[2]) ebda. S. 139, 29 ff.

[3]) cf. darüber „Salman u. Morolf ed. Vogt, Halle 1880“ S. LIII ff.

[4]) Sämtlich in Kembles schon genanntem Buche: The Dialogues of Salomon and Saturnus.

[5]) Vgl. über diese Frage noch Wülker, Geschichte der englischen Litteratur. S. 48 fgg.

Edda, die ich meine, ziemlich an die lateinischen disputationes oder altercationes derselben Art und machen, ähnlich wie jene, durchaus den Eindruck eines Lehrbuches, das sie ja im Grunde auch waren.

Hierher gehört zunächst schon die ganze umfängliche Gylfaginning, in welcher uns in den Antworten des Hár, Jafnhár und Thridi auf die Fragen des Gylfi (= Gangleri) allmählich die gesamte Schöpfungsgeschichte und Mythologie erzählt wird. Noch mehr tritt der lehrhafte Charakter in den Bragaröđur hervor, wo z. B. die Fragen Ägirs nach dem Ursprung der Dichtung und der Herkunft des Dichtermetes ausführlich beantwort werden, und ganz besonders in Snorris Poetik (Skáldskaparmál), wo z. B. eine Anzahl Kenningar ihre Deutung finden, u. a. warum das Gold Sifs Haar oder Otterbusse, oder Fafnirs Lager oder Frodis Mehl genannt werde.

Dass unsere Gattung auch bei den alten Dänen beliebt war, bezeugen uns einige Stellen des Saxo Grammaticus. Die Redekämpfe, von denen er berichtet, sind nie ein Spiel des Zufalls, sondern der eine sucht immer den andern auf in der ausgesprochenen Absicht ihn womöglich an Scharfsinn und Redefertigkeit zu übertreffen. Als Grep von der Ankunft des Erich zu Schiffe hört, „festinus ad mare contendit, quem ceteris diserciorem acceperat exquisitorum verborum acumine tentaturus“ [1]). Der Streit wird darauf in lateinischen Distichen mitgeteilt und Erich, der übrigens den Beinamen Disertus trägt, geht als Sieger daraus hervor. Einen andern Wortkampf, der sich diesmal in ganz geheimnisvollen Wendungen abspielt, ficht derselbe Erich mit einem gewissen Frotho aus, bis dieser bekennen muss: „Hereo altercationis anceps, cum intellectum meum obscura ad modum ambage fefelleris. Ad hec Ericus: Premium a te peracti certaminis merui, cui sub inuolucro quedam haud satis intellecta deprompsi [2]).

Endlich versucht es noch eine Frau mit diesem Erich, namens Gotwara, deren eximia facundia in einem längeren

---

[1]) Saxonis Gram. Gesta Danorum ed. A. Holder. Strassburg 1886. lib. V. S. 132, 16 ff.

[2]) ebd. S. 136, 7 ff.

Viertes Kapitel.

Die deutschen Streitgedichte.

Haben die bisher gegebenen Übersichten erwiesen, eine wie weit verbreitete und allgemein beliebte Dichtungsart das Streitgedicht ist, von dem sich überall einige gemeinsame Grundzüge finden, während natürlich auch die selbständige, durch Charakter und Anlage der verschiedenen Nationen bedingte Entwickelung nicht ausbleibt, so soll die folgende auf Grund eines möglichst umfangreichen Materials vorgenommene Untersuchung zeigen, in welchem Verhältnis die deutschen Streitgedichte zu denen der übrigen Litteraturen stehen, was sich auch hier als gemeinsamer Grundstock heraushebt, und inwiefern sie sich eigenartig ausgebildet haben. Bei der Besprechung halte ich an der bisherigen Dreiteilung fest und wende mich nun zur Behandlung

A. der Kämpfe um den Vorzug.

Nicht alle hierher gehörigen Gedichte lassen sich indessen unter einem Gesichtspunkte betrachten. Wir müssen vielmehr einige Abarten unterscheiden, welche sich um die Haupt-Klasse, den Streit zweier oder mehrerer Personifikationen oder gedachter Personen, herumgruppieren. Zuerst möchte ich da einige Gedichte erwähnen, in denen sich der Dichter gleichsam nicht getraut die Gegenstände, die er gegen einander abwägen will, selbst reden zu lassen, sondern sich begnügt den Wert des einen auf Kosten des andern hervorzuheben.

Hierher gehört zunächst, vielleicht zugleich als ältestes Denkmal der ganzen Gattung in deutscher Sprache ein kleines Gedicht Walthers von der Vogelweide, genannt „Frau

Bohne". (L. S. 17, 25 = W. S. 140)[1]. Es enthält eine drastische Schilderung von dem Unwert der Bohne und dann im zweiten Teile von dem Nutzen des Kornhalms. Wilmanns sagt, eine sichere Deutung des Gedichtes wolle nicht gelingen, aber den Gegensatz zwischen den beiden Dingen erkennt er jedenfalls mit Lachmann als Hauptsache. An einen Zusammenhang dieses Gedichtes mit einem andern Liede Walthers, „vom Halmmessen", (L. 65, 33) ist gewiss nicht zu denken, da ja dort, wie schon Simrock[2]) bemerkt, von einem Lobe des Halmes gar keine Rede ist, während wir doch ein solches schon früher, allerdings ohne jeglichen Gegensatz, in einer Strophe des Spervogel ausgesprochen finden[3]). Ein Weg unser Gedicht zu deuten, wäre der, es einfach als ein Spiel des Witzes aufzufassen, in welchem der Dichter, ähnlich, wie wir es in der lateinischen Dichtung, allerdings da in etwas verschiedener Form, gesehen haben, ohne weiteren Nebenzweck die beiden Dinge nur auf ihren Wert hin vergleicht; aber eine andere Vermutung, auf welche wir später noch zurückkommen, hat wohl mehr Wahrscheinlichkeit für sich, und dann würde das Gedicht in einen ganz anderen Zusammenhang gerückt werden.

Etwas ganz Ähnliches finden wir in drei zusammengehörigen, nach Röthe fälschlich dem Reinmar von Zweter zugeschriebenen Sprüchen über die Erörterung der Frage, ob Milch oder Wein der bessere Stoff sei[4]). In dem ersten Spruche preist der Dichter zunächst die Milch; sie ist unsere Mutter und süsser als Honigseim. Dann wirft er die Frage auf „Die milch und win, mit welchem wolt irs haben?" um sie sogleich selbst zu beantworten. Vom Wein d. h. infolge seines Genusses wird gar mancher begraben, der wohl noch länger am Leben geblieben wäre, hätte er sich mit Milch begnügt; was diese sammelt, zerstreut der Wein. Und doch ist dieser am Ende trotz der argen Gefahren, die er manchmal mit sich bringt,

---

[1]) L.-Ausgabe v. Lachmann 5. Aufl. 1875 von Müllenhof. W Wilmanns 2. Ausg. 1883.

[2]) Ausgabe von 1870. S. 54.

[3]) Minnes. Frühl. 23, 29. 4. Aufl. v. Vogt. 1888. Lei

[4]) Reinmar v. Zweter ed. G. Roethe. Leipzig bis 299.

wie der zweite Spruch sie schildert, in weltlicher und kirchlicher Beziehung durchaus der Milch vorzuziehen; denn er ist edler, mit ihm vermischt sich der reine Gott, und diesen selbst geniessen wir im Sakrament mit dem Weine.

Dieses Gedicht scheint mir nichts anderes zu sein als eine Variation zu einem der lateinischen conflictus inter aquam et vinum, deren es gewiss damals noch mehr gab, als uns heute erhalten sind. Das allgemein beliebte Thema gefiel vielleicht auch unserem Dichter, und er hat es nun in seiner Weise und mit der in der Spruchdichtung üblichen Kürze behandelt, wobei er zugleich, um auch etwas Neues zu bringen, das Wasser durch die Milch ersetzte und nun auf ihre Kosten den Wein den Sieg davon tragen liess.

Einer ganz ausnehmenden Beliebtheit erfreute sich diese Verherrlichung eines Gegenstandes auf Kosten eines andern etwas später, im Anfange des 14. Jahrhunderts, bei einem fahrenden Sänger, dem sogenannten Könige vom Odenwald[1]). Ihm macht es besonderes Vergnügen, gewöhnlich von den Dichtern missachtete Dinge oder Tiere zu preisen und zwar im bewussten Gegensatze zu der höfischen Poesie. Unser Spielmannskönig erscheint somit auch als ein Vertreter jener durchaus realistischen und materialistischen Dichtung, die nicht wie Walther und sein Kreis den Frühling sondern den Herbst, nicht zarte, sentimentale Minne sondern leibliche Genüsse, ein leckeres Mahl und einen guten Trunk pries, die nicht mehr Tagelieder sang vom edlen Ritter und seiner frouwe, sondern vom Bauernknecht und seiner Dirne, wie vor allem Neidhart von Reuenthal und Herr Steinmar sie übten. Ganz ähnlich singt unser Dichter in seinen langen Reimereien das Lob des Strohes und erzählt, was man alles daraus verfertigen könne, während er von seidenen Borten nichts wissen will. Er widmet sich völlig der Verherrlichung des Huhnes und der Gans, dieser nützlichen Vögel, während er die „lerchen, troscheln, nahtigal", die Lieblinge der Minnesinger, stolz verachtet.

In seinem ausgedehnten Lobliede auf die Kuh und ihren

---

[1]) Germania XXIII, 193 u. 292 ff. u. K. Bartsch, Beiträge z. Quellenkunde d. altd. Litt. 1886. S. 263 ff.

hohen Wert versteigt er sich sogar zu einem Vergleiche dieses Haustieres mit alten Frauen und stellt es weit über jene;

v. 5: man liut den alten wîben
swenne sie tôt belîben.
daz ist ein michel müewe:
man solt der guoten küewe
liuten wohl mit flîze . . . . und

v. 230: man solt einer guoten kuo
billichen klagen iren lîp
danne ein übel alt wîp.

Bei zwei andern Gedichten derselben Art begnügt er sich mit dem Preise des erwählten Nutztieres, des Schafes und Schweines, ohne erst ein Gegenstück zu erwähnen. Das Gedicht vom Schaf hat übrigens mit dem alten conflictus ovis et lini durchaus nichts zu thun und ähnelt ihm nicht im geringsten.

Etwas über ein Jahrhundert später hat uns sodann noch Hans Rosenplüt ein Lied in derselben Manier hinterlassen: „Die lerch und auch die nachtigal", so genannt nach der Anfangszeile[1]). Er verherrlicht darin diesen Vögeln gegenüber das „Singen" und Gackern der Hühner, ebenso dann den Gesang der Bauern hinter dem Pfluge im Gegensatze zu den geistlichen Chören und endlich das Geschrei der Schafe, wenn sie Lämmer bringen, vor dem süssen Klange der Saiten.

An diese besondere, kleinere Klasse können wir nun unsere Hauptgruppe anschliessen. Ihr Charakteristikum ist, wie schon bemerkt, genau wie in den lateinischen Gedichten, dass der Verfasser die von ihm gewählten Gegner selbst sprechen lässt. Der Streit dreht sich entweder um ihren eigenen Wert, wie z. B. beim Kampf der Jahreszeiten und dem einer Tugend mit einem Laster, oder um irgend eine Doppelfrage, z. B. ob es besser sei zu lieben oder nicht, ob man lieber einen Geistlichen oder einen Ritter lieben solle u. s. w. Am Schlusse bekennt sich entweder die eine Partei selbst für besiegt, oder es fällt ein Dritter als Schiedsrichter die Entscheidung, manchmal ist dies der Dichter, manchmal auch jemand anders, in den Liebesgedichten z. B. oft Frau Minne. Die Gegner selbst sind

[1]) In A. v. Kellers Fastnachtspielen a. d. 15. Jhrhdt. 28.—30. u. 46. Publ. d. litt. Ver. z. Stuttgart. Bd. III S. 1113.

entweder redend eingeführte Gegenstände oder abstrakte Begriffe, erdichtete Personen, Vertreter von Ständen, u. a.

An erster Stelle haben wir nun, parallel der Anordnung der lateinischen Gedichte den Streit der Jahreszeiten zu betrachten, und zwar wird es hier genügen im Anschluss und unter Hinweis auf Uhlands eingehende Arbeit über diesen Gegenstand [1]) die in Betracht kommenden Gedichte aufzuzählen und einige Ergänzungen hinzuzufügen. Als erstes vollständiges deutsches Streitgedicht dieser Art nach dem conflictus Veris et Hiemis des Alcuin nennt er ein niederrheinisches aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, „van den zomer und van den winter" (S. 21). Ein gleichzeitiges mittelniederländisches „abel spel van den winter ende van den zomer" gehört allerdings schon zur dramatischen Litteratur, ist aber bezeichnend für die Beliebtheit des Stoffes. Das 15. Jahrhundert bietet uns dann ein dreistrophiges Meisterlied über unser Thema [2]), und aus dem Anfange des 16. gehört hierher ein weitverbreitetes Volkslied: „Vom Buchsbaum und Felbinger (= Felber, Fahlweide) [3])." Zwar ist der eigentliche Sinn des Gespräches auf den ersten Blick nicht zu erkennen, da sich die beiden Gewächse fast nur über den Wert der Gegenstände streiten, die aus ihnen gefertigt werden können; aber Uhland hat (S. 27) aus einigen charakteristischen Stellen und namentlich durch Hinweis auf einige ähnliche englische Lieder, den Streit zwischen holy und ivy betreffend, nachgewiesen, dass wir die beiden Pflanzen nur als Symbole des Winters und Sommers aufzufassen haben. Ein wenig später (1538) hat auch Hans Sachs [4]) diesen Kampf behandelt, und zwar in seiner eigenen Weise, indem er nicht, wie sonst üblich, den Sommer, sondern den Winter den Sieg davontragen lässt [5]). Er thut dies, weil er den Verlauf der

---

[1]) Abhandlg. z. d. Volksliedern. Ges. Schriften III, S. 17 ff. Stuttgart 1866.

[2]) Germania V, 284 ff.

[3]) Uhland, Volkslieder No. 9. Bd. I S. 30 ff.

[4]) ed. Keller Bd. 4, 255. (Biblioth. d. litt. Ver. in Stuttgart Publ. 105.)

[5]) Eine Übertragung des Gedichtes ins moderne Hochdeutsch gab C. H. Lützelberger im Album des litter. Ver. in Nürnberg heraus. (Jhrg. 1870.) In der vorausgeschickten Einleitung beschränkt sich aber L. im wesentlichen auf das Lob der Fensterscheiben von Glas. Er meint, H. Sachs hätte gewiss den Winter nicht siegen lassen, wenn er, statt hinter seinen gläsernen

ganzen Handlung auf den Anfang der kalten Jahreszeit verlegt, und er überhaupt derartige Änderungen an alten Stoffen liebt. Zwei weitere Bearbeitungen desselben Themas durch H. Sachs sind Uhland entgangen. Die eine [1]) aus dem Jahre 1539 gehört allerdings streng genommen nicht in unser Gebiet, da sie nur in epischer Form den Kampf berichtet. Die andere dagegen aus dem Jahre 1565, überschrieben: „Ain schöner perck-rayen von Somer und Winter [2])“ ist ein richtiges Streitgedicht, ähnelt ziemlich dem ersten und endet wie dieses mit dem Siege des Winters. Zwei Druckblätter aus den Jahren 1576 und 1580 haben uns dann ein weiteres Kampflied erhalten [3]), und als letztes führt Uhland ein schweizerisches, gedruckt in Toblers Appenzeller Sprachschatz, an, welches übrigens ausdrücklich nur als Text zu einer mimischen Darstellung bezeugt ist. Dazu kommen noch mehrere, erst in jüngerer Zeit bekannt gewordene Fassungen [4]). Der Überlieferung nach sind zwar diese Gedichte alle recht jung, aber zum Teil dürften sie wohl schon früher existiert haben; und da der Gedanke an den Kampf der Jahreszeiten, wie wir wissen, auf uralte Volksvorstellungen zurückgeht, die auch vielfach in scenischen Aufführungen und Mum-

---

Butzenscheiben zu dichten, hinter den alten Fenstern von Tuch oder geöltem Papier hätte sitzen müssen!

[1]) ed. Keller Bd. 4, 263.

[2]) ed. Keller u. Goetze Bd. 23, 253. (Litt. Verein i. Stuttg. 207.)

[3]) Uhland, Volkslieder No. 8. Bd. I, S. 23.

[4]) Der Vollständigkeit wegen sammle ich hier die Stellen, wo sie gedruckt sind: 1) Wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte u. s. w. des Mittelalters hrsg. v. Büsching I, 226 (Breslau 1816) aus Steiermark, Text zu einer Aufführung. 2) Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie I, 253 (München 1848) aus Ober-Bayern, auch Text zu einer Aufführung. 3) Fränkische Volkslieder, hrsg. v. Ditfurth Teil II, 286, No. 378 (Leipzig 1855) mit Melodie. 4) Deutsche Volkslieder aus Böhmen, redigiert v. Hruschka u. Toischer S. 48—50, No. 70—72 (Prag 1891). Aus dem Erzgebirge, dem westlichen Böhmen und Gablonz. 5) M. V. Süss, Salzburger Volkslieder S. 267 bis 272. 6) Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde hrsg. v. Weinhold 1893 S. 226. Aus Hartlieb bei Breslau. 7) Mitteilungen d. Schles. Gesellschaft für Volkskunde hrsg. v. Vogt u. Jiriczek, Breslau, Jhrg. 1895/96 S. 68 u. 100, Jhrg. 1896 S. 30. (Doch sind dies nur Anzeigen neu gefundener Fassungen, keine Texte.) Zum Teil sind diese Gedichte wieder abgedruckt in Erk u. Böhmes deutschem Liederhort Bd. III, S. 11 ffg. (Leipzig 1894.)

mereien Ausdruck gefunden haben[1]), so glaubte ich auch für diesen Fall die mir gesteckte Grenze, den Schluss des 15. Jahrhunderts, überschreiten zu dürfen, um alle diese Denkmäler im Zusammenhange anführen zu können.

Ungenannt bleibt bei Uhland ein Gedicht, welches allerdings nicht auf die alte Vorstellung vom Kampfe zwischen Sommer und Winter zurückgeht, sondern nur noch ganz dunkele Erinnerungen an einen Streit der Jahreszeiten überhaupt zu zeigen scheint. Vielleicht verdankt es aber auch nur der Laune des Dichters, einmal willkürlich das Hergebrachte zu verändern, oder der Lust an der Gattung der Streitlieder als solcher, seine Entstehung; es ist: Ain krieg von dem Mayen und von dem Augst mon[2]) mit folgendem Inhalt: Nach der Bemerkung, dass überall in der Welt Neid, Hass und Streit herrscht, erzählt der Dichter zum Beweise dafür, wie er einst auch einen scharfen Strauss zwischen dem Mai und August habe ausfechten hören. Der Mai rühmt sich als die schönste Zeit des Jahres, in der sich zugleich alle Keime entwickelten, die der August später zur Reife bringe. Ärgerlich darüber sucht jener darzuthun, dass Hornung, März und April ebensoviel Ansprüche auf Lob hätten, als der Wonnemond oder sogar noch mehr. Dieser antwortet nun heftig und tadelt den Gegner vor allem wegen seiner sengenden Glut, die alles vernichte. Doch der angegriffene weiss sich auch dagegen zu verteidigen: seine heissen Strahlen seien ein Quell des Vergnügens für den feurigen Salamander und den Vogel Phönix, der sich in ihnen „renormieret“. Aber auch abgesehen davon sei er dem Mai bedeutend vorzuziehen; denn während jener mit seinen Blumen und Blüten höchstens dem Vergnügen diene, erhalte und ernähre er, der Nützliche, mit seinen Früchten gar viele Wesen. — Zum Schlusse bekennt der Dichter, er wisse nicht, wem er den Preis erteilen solle, und wendet sich mit der Bitte um Auskunft und Belehrung darüber an einen Kreis edler Frauen.

---

[1]) Vgl. darüber bes. J. Grimm, deutsche Mythol. 4. Aufl. Bd. II Kap. 24 u. Vogt in der Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde hrsg. v. Weinhold 1893 S. 226 fgg. u. 356 ffg.

[2]) Liederbuch d. Klara Hätzlerin ed. Haltaus. Quedlinburg u. Leipzig 1840. S. 248, No. 60.

Ein kurzer Hinweis erinnere endlich noch daran, dass auch sonst in der Dichtung der Streit und der Gegensatz der Jahreszeiten sehr häufig deutlich zum Vorschein kommt [1]); auch in der „Dörperpoesie" ist er scharf ausgeprägt, wie zwei Beispiele beweisen mögen. Zunächst denke ich ausser an Steinmar und Hadloub an Pseudo-Neidharts „Gefrässlied" [2]), in welchem der Dichter in bestimmt hervorgekehrtem Gegensatze nicht den lieblichen Lenz, sondern den Herbst mit seinen reelleren Freuden preist und schildert, wie dieser jenen verdrängt hat. Sodann gehört hierher das Gedicht: Dis ist von dem herbste und von dem meigen [3]), welches wegen der eigentümlichen Behandlung unseres Kampfes interessant ist. Herbst und Mai erscheinen nämlich nicht wie sonst in mythischem sondern durchaus in einem märchenhaften Gewande, und es handelt sich hier auch nicht um einen Streit mit Worten, sondern mit Waffen, dessen Verlauf uns erzählt wird. Des Maien Waffen sind nur Blumen, Blüten und Gräser, die des Herbstes bestehen in Esswaren, sein Pferd ist ein Weinfass. In dem Kampfe, zu dem Herr Meige herausgefordert hat, gelingt es ihm zwar des Herbstes Ross zu verwunden, aber er selbst ertrinkt in dem hervorquellenden Moste.

Weniger beliebt war in der deutschen Litteratur die Art, welche den lateinischen conflictus inter vinum et aquam oder inter ovem et linum entspräche. Vielleicht mochte es den deutschen Dichtern doch zu hart erscheinen solch konkreten Dingen oder Tieren ausserhalb der Fabeldichtung, wo dies ja eine hergebrachte Erscheinung ist, Sinn und Rede zu verleihen. Die Gedichte, welche man stofflich hierher rechnen könnte, waren, wie wir sahen, doch in der Einkleidungsform abweichend — der Dichter sprach, nicht die Dinge selbst — und das Lied vom Buchsbaum und Felbinger, welches die Anforderung an die Form erfüllt, steht doch wieder inhaltlich dem Streit der

---

[1]) Eine grosse Zahl der hierhergehörigen Stellen, wenn auch nicht alle, bei J. Grimm, deutsche Mythol.[4] Bd. II 633—635.

[2]) Liederbuch d. Kl. Hätzlerin. S. 70, No. 91.

[3]) Sammlg. deutscher Ged. a. d. 12.—14. Jhrhdt. hgg. v. Myller Bd. III, Fragm. S. XXIX u. Keller, Erzählungen a. altd. Hands. S. 588.

Jahreszeiten näher. Nur der Kampf zwischen Wasser und Wein hat sich länger erhalten; allein gerade für unseren Zeitraum fehlen Aufzeichnungen. Die ältesten, die wir kennen, stammen erst aus dem 16. Jahrhundert [1]. Es bleiben uns für diese Gruppe nur wenige Gedichte. Das eine behandelt einen Streit zwischen Henne und Fisch [2]; es beginnt:

Ic kwam eyns tags an eyn bach
Da ich hoert und sach
Eyn hennen mit eynem fische kriegen.

Beide werfen sich gegenseitig die Gefahren vor, denen ihr Leben stets ausgesetzt ist, was der angegriffene Teil immer bestreitet und die grössere Unsicherheit im Leben dem andern zuschiebt. Beide zanken sich so lange, bis ein Otter und ein Fuchs kommt, und dieser den Fisch, jener die Henne auffrisst, eine Möglichkeit, an welche die Gegner in ihrer Sorge über die Gefährlichkeit des Menschen gar nicht gedacht hatten. — Jedenfalls kann man aber dieses Gedicht ebensogut als Fabel wie als Streitgedicht auffassen.

Die beiden noch übrigen hierher gehörigen, übrigens äusserst obscönen Gedichte behandeln ein und denselben Stoff. Das eine, ein Bruchstück, heisst „Von gold und vom knecht" [3], wo doch wenigstens der eine Gegner ein wesenloses Ding ist, das andere trägt die Überschrift: „ainsmals da waren in krieg ain gold und ain zagel, welches dy lieb der frauen erkriegen boldt" [4], die hier zugleich eine Angabe des wenig erquicklichen Inhalts ersetzen mag.

Dagegen hat sich die folgende Gruppe, die Streitgedichte über ein Thema aus dem Liebesleben, ausserordentlich gut eingebürgert. Das älteste der Denkmäler dieser Art ist ein

---

[1]) Ein Text von c. 1530 bei Erk-Böhme, deutscher Liederhort III S. 23. Eine Bearbeitung bei H. Sachs ed. Keller IV, 247 (von 1536). Ein neuerer Text bei Böckel, deutsche Volkslieder aus Ober-Hessen (Marburg 1885) S. 8. Weitere Versionen sind nachgewiesen ebenda S. 108, 109 in der Anmerkung zu No. 8.

[2]) A. v. Keller, Erzählungen aus altd. Hands. S. 570. (Litt. Verein z. Stuttgart 35.)

[3]) ebd. S. 435.

[4]) ebd. S. 437.

Jugendwerk Hartmanns von Aue, sein erstes Büchlein[1]), in dem zugleich die auffällige Einkleidung eines profanen Stoffes in eine Form zu beachten ist, die sonst nur der geistlichen Dichtung zukommt. Hartmann giebt nämlich seinem Liebesschmerz in einem Gespräch zwischen Herz und Leib Ausdruck, die sich zunächst gegenseitig die grösste Schuld an den Leiden des Dichters zuzuschieben suchen. Bald aber nimmt der Dialog einen versöhnlicheren Ausdruck an, indem das Herz dem Leibe gute Ratschläge erteilt, wie am besten die Huld und Minne der geliebten Herrin zu gewinnen sei. Schliesslich bittet es den Leib sich als Fürsprecher für den Dichter zu der frouwe zu begeben; das thut er denn auch gern und entledigt sich seiner Aufgabe in Form einer begeisterten, leidenschaftlichen Liebeserklärung in überaus kunstvollen, zierlichen Versen.

Einige Ähnlichkeit in der Anlage, wenigstens der Hauptsache nach, mit diesem Büchlein zeigt ein späteres Gedicht: Ain mynn red von hertzen und von leib[2]), das ich deswegen hier gleich anschliesse.

Es beginnt mit der novellistisch-allegorischen Schilderung einer fingierten Situation, hier wie oft mit der eines Spazierganges, wie sie im ganzen Mittelalter ausserordentlich beliebt und geradezu typisch ist, deren Anfänge wir auch schon in der lateinischen Dichtung wahrnehmen konnten. Der Dichter kommt an einem schönen Maienmorgen in einen Wald und findet dort an einem herrlichen, verborgenen Orte die Residenz der Frau Minne und ihrer Begleiterinnen, der Stätigkeit, Tugend, Zucht und Scham, die da alle fröhlich singen und tanzen. Auf Wunsch der Herrin erklärt er, dass er sie schon längst gesucht habe und sich nun freue, ihr endlich einmal sein Liebesleid klagen zu können. Frau Minnens nähere Fragen beantworten nun abwechselnd Herz und Leib des Dichters. Dieses rühmt sich einen würdigen Gegenstand seiner Neigung gefunden zu haben und ist gern bereit den Lohn oder Genuss mit dem Leibe zu teilen. Der aber zeigt sich dafür nicht empfänglich und beklagt

---

[1]) Der arme Heinrich u. d. Büchlein v. Hartmann ed. Haupt, 2. Aufl. v. Martin. Leipzig 1881. Vgl. auch die ausführliche Analyse des Gedichtes bei Schönbach, Über Hartmann von Aue, Graz 1894. S. 232 fgg.

[2]) Liederb. d. Hätzlerin. S. 211, No. 47.

sich vor allem über die grosse Pein, die ihm die Liebe stets bereite; Sehnen und Seufzen, Schweiss und Elend sei sein Los. Das Herz wird nun immer nachgiebiger, es will nur die Ehre für sich haben und den Nutzen dem Leibe überlassen. Dieser geht denn auch schliesslich darauf ein, bittet aber flehentlich Frau Venus um Auskunft, wie er „der minne pflicht“ gewönne. Willig wird ihm diese erteilt, und der Dichter zieht nun befriedigt von hinnen.

In engem Zusammenhange mit der alten lateinischen Poesie steht ein Gedicht, welches in seinen Grundgedanken grosse Ähnlichkeit mit Phyllis und Flora zeigt, während sich in den Einzelheiten mehrere Abweichungen finden, das Werk des Heinzelein von Konstanz († 1298): Von dem ritter und von dem pfaffen [1]). Wie Phyllis und Flora mit einer prächtigen Naturschilderung begann, so auch unser Gedicht — aber es zeichnet uns nicht einen schönen Sommertag wie jenes, sondern den Winter, ein Zeichen, dass es nicht mehr der Blütezeit angehört. Dann folgt die bekannte, typische Beschreibung der von dem Dichter angenommenen Sachlage, die übrigens hier manches an Klarheit zu wünschen übrig lässt. Er erzählt nur, wie er in einer recht kalten Nacht, weswegen er sich auch selbst einen sinnelôsen man nennt, zu einer Stubenwand geht und dort zwischen zwei Frauen — die schönsten ihres Geschlechtes möchte er sie fast nennen — folgenden Streit belauscht. Die eine bittet die andere um Beantwortung der Frage:

wâ mac ein wîp ir minne
bewenden aller beste?

und erhält die Auskunft: An einen Ritter, während der Fragerin selbst ein kluoger pfaffe viel angemessener erscheint. Wie in dem lateinischen Gedicht folgt nun ein ziemlich hitziger und ausgedehnter Streit, der besonders von der Verteidigerin des geistlichen Standes mit so spitzfindigen Argumenten geführt wird, dass schliesslich die andere aus Verzweifelung über derartige Sophistik auf eine Fortsetzung des

[1]) H. v. Konstanz ed. Pfeiffer. Leipzig 1852. S. 99 ff. Vgl. auch F. Höhne, die Gedichte des H. v. Konstanz und die Minnelehre, Leipziger Dissert. 1894. S. 41 fgg.

Kampfes verzichtet und an die Entscheidung der Frau Minne, der billigen Richterin in solchen Fragen, appelliert. Gern und siegesgewiss willigt jene ein, und so wird denn ein gemeiner tag für dieses Gericht angesetzt. Zwar würde der Dichter auch gern den Ausfall der Entscheidung anhören, da aber die Frauen sich jetzt trennen und weggehen, so schleicht auch er davon und schliesst damit — wenn auch nicht gerade sehr geschickt — sein Gedicht. Vielleicht fürchtete der Verfasser, der gewiss ein recht frommer Mann war und ausserdem ja im Dienste eines Grafen stand, durch eine klare, endgiltige Entscheidung einem der in Betracht kommenden Stände zu nahe zu treten und wählte darum diesen Ausweg.

An dieses Gedicht schliessen sich einige andere an, die sich in ganz ähnlicher Weise mit der Frage beschäftigen, welcher Stand sich am besten zur Liebe eigne. In dem zunächst hierher gehörigen, „Von zwain swestern, wie aine die andern straffet“ [1]) streiten sich zwei Ritterstöchter darüber, ob ein Edelfräulein nur einem Adeligen oder auch einem Bürgerlichen ihre Liebe schenken dürfe. Die ältere Schwester liebt nun wirklich einen Bürgerssohn; sie wird aber in dem heftigen Wortwechsel von der jüngeren, die sich geziemendermassen einen ebenbürtigen Liebsten auserkoren hat, hart gescholten und auch endlich zur Einsicht ihrer tadelnswerten Handlungsweise gebracht. Doch nun ist die Bekehrte in Verlegenheit, was sie thun soll, denn behalten mag sie den früheren Geliebten nicht mehr, und lässt sie ihn, so fürchtet sie den Vorwurf der Unstätigkeit. Während sie noch diese Zweifel zu ihrer Schwester äussert, erscheint plötzlich zwischen beiden eine Frau mit einem Strausse in der Hand, welche sich bald als „fraw mynn, der lieb schulmaistrin“ zu erkennen giebt. Gegen die leichte Busse einiger Schläge auf die schöne, weisse Hand der Sünderin gewährt sie ihr schnelle Verzeihung, da sie ja selbst ihr Unrecht eingesehen und Besserung gelobt hat.

Im entgegengesetzten Sinne beantwortet dieselbe Frage ein Gedicht Oswalds von Wolkenstein [2]). Ein purger und ein hofman tisputirn darin,

---

[1]) Liederbuch d. Kl. Hätzlerin. S. 163, No. 18.

[2]) ed. Beda Weber, Innsbruck 1847, S. 118.

welher bas möcht geben
den freulîn hôhen mů̊t.

Eine alte Kupplerin ist obman. Der junge Edelmann unterliegt mit dem Preise seiner Schönheit und seiner höfischen Kunstfertigkeiten gegenüber dem Reichtum und der Freigebigkeit des Bürgers. Als die Alte zu Gunsten dieses entscheidet, schlägt jener ihr einige Zähne aus, wofür sie aber der andere durch eine reichliche Spende entschädigt. — Das Gedicht ist durchaus scherzhaft gehalten, eine Verspottung des armen Adels und seiner brotlosen Künste, ein Loblied auf materielle Güter.

Eine dritte Auskunft giebt sodann ein Gedicht rein lehrhafter Natur[1]), welches die Frage, ob ein Ritter oder Knecht (= Knappe) der Liebe würdiger sei, dahin entscheidet, dass man in erster Linie auf Charakter und Tüchtigkeit und erst dann auf den Stand zu sehen habe.

Hierher gehört auch der „widertail" des Peter Suchenwirt[2]) († nach 1395). Der Dichter belauscht wieder in einem Garten den Streit zweier Frauen; die eine, blau gekleidet, ist die Stäte, die andre, Frau Minne, hat sich in bunte Gewänder gehüllt, als ob sie die Unstäte sei. Die Blaue verteidigt es, dass sie sich zum Geliebten einen wackeren, tapferen, tugendsamen Ritter aus der guten, alten Zeit erwählt habe, die andere, dass sie einen feinen, wenn auch feigen, geckenhaften Zierling der neuen, verderbten Zeit vorziehe — übrigens eine ganz entsprechende, wenn auch natürlich völlig davon unabhängige Gegenüberstellung wie in dem Streit der Logoi des Aristophanes —. Zuletzt, als sich die Blaue in keiner Weise erschüttern lässt, lüftet die Gegnerin ein wenig den Saum ihres Obergewandes und giebt sich durch ihr rotes Kleid, das Abzeichen der Minne, als diese zu erkennen. Nachdem sie erklärt, sie habe die Freundin nur prüfen wollen, vollenden Umarmung und Kuss die Versöhnung nach dem scheinbar feindlichen Streite.

In einigen weiteren Gedichten, die auch noch denselben

[1]) Lassberg, Liedersaal III, 213.

[2]) P. S.'s Werke ed. Primisser, Wien 1827. S. 88, No. 28.

Einfluss verraten, verteidigt ein Minner von Beruf seinen Stand gegen den Angehörigen eines andern. Das eine, „der Minner und der Kriegsmann“ [1]), erzählt uns von dem ersteren, wie er nach Hofe reitet und unterwegs einem Ritter begegnet. Auf dessen Frage, ob er nicht ebendort Dienste nehmen könnte, berichtet er, es handle sich nicht um Kriegs-, sondern um Minnedienst und erklärt die Bedeutung desselben. Als er aber auf das Forschen nach dem Lohne nur die Huld der Frauen als solchen nennt, da verhöhnt der Ritter die Thorheit seines Gegners, dessen Dienst und Leben ja gar nichts wert sei, und preist dafür die Vorteile seines Standes. Eine Zeit lang wogt nun der Streit hin und her, den übrigens der Minner recht ungeschickt führt, da er selbst die Nachteile seines Berufs anerkennt, ohne dafür genügende Vorteile ins Feld führen zu können. So vermag er denn auch den Ritter nicht zu überzeugen, und dieser eilt, nachdem er des Längeren seine Ansichten dargethan, um in einem fröhlichen Kriege im Dienste eines freigebigen Herrn seinen Unterhalt für den nächsten Winter zu verdienen.

Ein ähnliches Gedicht schildert uns den Gegensatz zwischen einem Minner und einem Trinker [2]) (eigentlich luoderer d. i. Schlemmer, Weichling). Auf einem Gefilde sieht der Dichter zwei Männer in hartem Wortkampfe, den er belauscht und uns mitteilt. Der Trinker bedauert zunächst seinen Gegner, der „durch wibes minnen swaere liden“ muss, und rühmt dagegen sich, der „den win für alle wip“ liebe. Entrüstet schilt ihn der Minner und sagt, er finde das höchste Glück darin, sein Liebchen zu küssen; dann sei „nie kaiser sin genoz“. In recht lebhafter Form und mit manch kerniger Grobheit gewürzt geht dann der Streit weiter, ohne jedoch zu einer Entscheidung zu kommen. Ja, am Schlusse ruft der Dichter launig seinen Zuhörern oder Lesern zu:

Wer sie nu wol schaiden
der sum sich nit ze lange
e daz der schad ergange.

Das Gedicht zeichnet sich durch seinen frischen, lebhaften Ton aus und ist wohl mit zu jener „Dörperpoesie“ zu rechnen,

[1]) Lassberg, Liedersaal II. Nr. 90 (S. 25.)
[2]) Lassberg, Liedersaal II No. 329 (S. 329).

die es sich zur Aufgabe macht, die Ideale des Rittertums zu karrikieren und dafür die reellen Freuden des Lebens an erste Stelle zu setzen.

Eine Abwägung der Freuden und Leiden, welche der Stand eines Minners, Spielers und Trinkers mit sich bringt, bietet auch, wenngleich nicht in der Form eines regelrechten Streitgedichtes, ein Meisterlied der Kolmarer Handschrift [1]), in dem der Trinker als Sieger hervorgeht.

Eine fernere Gruppe von Liebesgedichten beschäftigt sich mit der Frage über den Wert der Minne, und zwar stellen wir die voran, in denen der Dichter die Liebe selbst redend einführt und sie mit einem andern personifizierten Begriffe, zunächst mit der Schönheit um den Vorzug streiten lässt. Den ersten Versuch zu einem Streitgedicht über dieses Thema macht Herr Reinmar von Brennenberg [2]), wahrscheinlich angeregt durch eine Äusserung seines Meisters und Lehrers Walther, der in einem seiner Lieder [3]) die Liebe ausdrücklich im Gegensatze zur Schönheit verherrlichte. Doch ist dieser Versuch nicht gerade glänzend ausgefallen. Ohne jede Einleitung beginnt er: „Die liebe zuo der schoene sprach“ und lässt sie nun ihren eigenen Wert verkünden. Mit der dritten Zeile beginnt die Schönheit ihre Rede: „Ich bin noch höher und würdiger als du“. So geht dies abwechselnd durch vierundzwanzig Verszeilen weiter, meist in kurzen, abgehackten Sätzen. Am Schlusse spricht der Dichter selbst und giebt sein Urteil dahin ab, dass beide in gleichem Masse hohen Preis verdienten, dass aber die eine ohne die andere immer unvollkommen bleibe; vereint jedoch fügten sie sich besser zu einander als der lichte Rubin zum klaren Golde.

Eine zweite, umfassendere, aber auch nicht viel geschicktere Behandlung hat sodann ein anderer, ungenannter Dichter diesem Thema angedeihen lassen [4]). Er sieht einst — es wird gar nichts Näheres angegeben — zwei schöne Gestalten streiten und teilt den Verlauf des Kampfes mit. Die Schöne rühmt

[1]) ed. K. Bartsch. No. 126, S. 493. (Bibl. d. Stuttg. litter. Vereins Publ. 68).
[2]) v. d. Hagen, Minnesinger I., 337,10 — 338,12.
[3]) L. 49,25 ff.
[4]) Myller, Sammlg. deutscher Ged. II. Band. Fragmente S. XXXIV.

sich zuerst des höheren Preises wert zu sein und nennt sich sogar die Vorbedingung zur Minne. Diese aber vermag in ihrer Erwiderung der Gegnerin ihre Übermacht so überzeugend nachzuweisen, dass jene, ‚erbermecliche' spricht: „Ich will dir bis an mein Lebensende unterthan sein, nur vergieb mir meine unbedachten Worte". Die Liebe meint zwar, sie fände Leute genug, die von Anfang an so klug seien ihre Oberherrschaft anzuerkennen; aber da sie nun einmal um ihre Freundschaft und Verzeihung gebeten habe, so wolle sie diese auch huldvoll gewähren; denn „schoene ane lieb ist üppeclich". — Eine andere Fassung desselben Gedichtes[1]) fügt an diesen Schluss noch einige Verse zur Verherrlichung der Liebe.

In recht anmutiger Form wusste dagegen Peter Suchenwirt[2]) den vielbeliebten Stoff zu behandeln. In der reflektierenden Einleitung, die in der typischen Weise Natur und Sachlage schildert, erzählt er, wie er an einem Brunnen zwei herrliche Frauen, die Liebe und die Schöne, belauscht. Zwischen beiden erhebt sich ein Streit, wer von ihnen — und das ist ein neues und ganz geschicktes Motiv — als die edlere und würdigere zuerst trinken soll. Das eigentliche Wortgefecht, in dem sie ihre Vorzüge wider einander geltend machen, dauert nur kurze Zeit (v. 86—133). Dann erscheint Frau Minne und entscheidet, wenn auch nicht gerade in sehr klaren Ausdrücken, den Streit zu Gunsten der Liebe. Beide ziehen darauf versöhnt von dannen, nachdem sie getrunken, und der Dichter schliesst mit einem Worte des Lobes zu Ehren der Liebe.

Auch in niederdeutscher Sprache ist uns ein Streit zwischen Liebe und Schöne als Episode eines grösseren Gedichtes, „des Minners Anklagen" in einer Handschrift von 1431 erhalten[3]). Schönheit und Liebe werden von einem unglücklich Liebenden bezichtigt ihm seine Leiden verursacht zu haben; aber beide weisen die ihnen gemachten Vorwürfe zurück, indem sie sich gegenseitig alle Schuld zuschieben. Dies ist der wesentliche Inhalt des eigentlichen Streitgedichtes, welches mit noch einem

[1]) Keller, Erzählgn. a. altd. Hs. S. 624.
[2]) ed. Primisser. Nr. 46. S. 150.
[3]) Herausgeg. v. Seelmann i. d. Jahrbuch d. Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung VIII. S. 43 ff.

Versuche des Minners, die beiden zu versöhnen, die ersten 352 Verse des ganzen Werkes einnimmt. Der Rest führt die Geschichte des Liebenden in der beliebten allegorischen Form weiter. Seelmann meint, dass das Gedicht nichts als die Umschrift einer hochdeutschen Vorlage in das Niederdeutsche sei, die uns allerdings unbekannt ist, da die erwähnten Kämpfe zwischen Liebe und Schöne doch anders gehalten sind.

Eine andere Gegnerin giebt der Minne Heinrich von Meissen, der Frauenlob, in einem grösseren Streitgedichte „minne und werlt“ [1]), welches sowohl durch seinen Umfang — es besteht aus 21 zwölfzeiligen Strophen — als auch durch Anlage, Inhalt und Stil von den bisherigen ziemlich bedeutend unterscheidet. In den beiden Anfangsstrophen spricht der Dichter. Er hat der Minne und der Welt Kraft abgewogen, kann aber weder sich über sie erheben, noch eine von ihnen entbehren. Doch die Minne scheint ihm die bedeutendere zu sein; er fasst sie auf als das erhaltende Prinzip der Welt, alles verlangt nach ihr, ist von ihr beseelt. — Minne ist also hier, wie Etmüller bemerkt, durchaus nicht nur in dem gewöhnlichen Sinne zu fassen, sondern sie entspricht etwa dem *Ἔρως Φάνης* der Orphiker und des Hesiod, der sich auch bei Plato noch findet. Wahrscheinlich hat unser gelehrter Dichter diese Anschauung aus irgend einem mittelalterlichen Philosophen, der sie noch enthielt, geschöpft und ihr nun in seiner Weise Ausdruck gegegeben. Wenn es übrigens erlaubt ist aus der modernen Dichtung ein Beispiel für die gleiche Vorstellungsweise heranzuziehen, so kann man an unsern Schiller erinnern, in dessen Jugendgedichten, den Lauraoden, der Freundschaft, dem Triumph der Liebe, sich ja gleichfalls „Liebe und Sympathie“ als schöpferisches und erhaltendes Prinzip der Welt darstellen. — Doch zurück zu unserem Gedicht. Frauenlob denkt sich wohl Minne und Welt in persönlicher Gestalt vor seinen Augen; denn sobald er das Wesen der Minne erläutert, wendet er sich zu der Welt und spricht: „sich, Werlt, des wis ir undertân“. Dann betrachtet

---

[1]) ed. Ettmüller, Quedlinburg und Leipzig 1843. Nr. 424—444. S. 235—242.

[2]) Theogonie v. 116—122.

er diese etwas genauer und muss sich auch ihr gegenüber zu grosser Dankbarkeit bekennen, da sie ihm sein Liebstes, sein Weib, gegeben habe. Drum meint er jetzt: „nu lâzâ, Minne, mich ân nôt". Nun aber ergreift diese selbst das Wort und tadelt den Dichter: „Wes dankest dû der Werlt? Lâ mich die wirde haben!" Sie schreibt sich selbst das Verdienst zu, ihm zu seinem Weibe verholfen zu haben, und wendet sich dann an die Gegnerin: „ei, Werlt, wes mizzest dû dich her?" In ihrer Entgegnung nennt diese nun sich die Urheberin und Wirkerin aller Dinge, durch sie sei überhaupt erst die Minne entstanden und möglich. Es folgt dann ein äusserst lebhafter und oft etwas derber Streit zwischen ihnen, in dem alle möglichen Beweisgründe aus Philosophie und Theologie beigebracht werden; die eine schilt die andere und verherrlicht sich, bis endlich die Minne nach des Dichters schon vorgefasster Meinung folgendermassen triumphierend den Sieg davonträgt: (444, 5)

Gît, vrâzheit, zorn, haz unde nît ich niht enkan.
swer under uns zwein solch ambet treit,
der slehet lîp und sêle tôt.
sît dû daz tuost, wie tarstu sweigen mînen munt?
Dîn rede niht scheit
got unde mich: wir blîben ein; diu schrift daz seit.
dîn valscheit gar dâ nider lît:
sus hâstu, Werlt, verlorn dîn strît.

Eine weitere Abteilung endlich unserer so umfangreichen Gruppe von Liebesgedichten beschäftigt sich mit der Frage über Wert oder Art der Liebe. Als ältestes ist hier wohl ein kleines Gedicht aus dem 13. oder 14. Jahrhundert zu nennen [1]), welches, wenn auch nicht in der vollkommenen Form des Streitgedichtes, die Frage, ob Männer oder Frauen innigere Liebe zu empfinden vermöchten, zu Gunsten der ersteren beantwortet. — Die reichste Quelle von Beispielen für diese Art Gedichte fliesst uns aus dem Liederbuch der Klara Hätzlerin. So schildert uns eines derselben den Streit zweier Frauen, deren eine die Freuden der Liebe preist, während die andere die von ihr verursachten Leiden beklagt. Es ist überschrieben: „Ain

[1]) Graff, Diutiska, Stuttgart und Tübingen 1826. I. Bd. S. 313.

krieg von zwain frawen, ob pesser sey, lieb ze haben oder on lieb ze bleiben“ [1]) und beginnt wieder mit der typischen Einleitung. Der Dichter findet auf einem Spaziergange an einem klaren Brunnen eine schöne Frau mit Waschen beschäftigt; eine andere kommt hinzu, und um sich die Zeit zu verkürzen, werfen sie die genannte Frage auf und erörtern sie, so gut sie können, mit möglichst vielen Gründen dafür und dawider, bis endlich diejenige, welche liebes pflag, vorschlägt mit dem Kriegen aufzuhören, da sie sich ja doch nicht zu einigen vermöchten; sie aber bleibt sicher ihrer Gesinnung treu, indem sie bekennt:

Mein lieb ist mein höchste krey
bis an mein end staetticlich!

Ganz dasselbe Gedicht ist auch noch in einer niederdeutschen Fassung vom Jahre 1431 vorhanden [2]), die, obwohl älter als jene der Hätzlerin, doch allen Anzeichen nach [3]) nur die Übersetzung einer hochdeutschen Vorlage ist; allerdings muss diese noch eine andere gewesen sein, als die Quelle der Augsburger Nonne, da sich im einzelnen, namentlich auch im Versbau viele kleine Abweichungen finden. An einer Stelle ist übrigens die niederdeutsche Fassung auch vollständiger, indem sie hinter v. 35 der Hätzlerin eine längere Rede der liebes gerenden bringt, die man in der hochdeutschen empfindlich vermisst, und deren Wegbleiben wohl nur Schuld der Abschreiberin ist.

Ungefähr dasselbe Thema behandelt ein anderes Gedicht derselben Sammlung, welches folgende prosaische Überschrift oder Einleitung hat: „Zwů Junckfrawen kamen ze samen, Aine trůg rott an vnd was frölich mit singen von lieb vnd triu, die ander trůg graw an vnd wand trauriclich ir hennd von lieb, vnd fraget ye aine die andern, was sy übet. Die rot sprach“ [4]): Sie erzählt nun ihrer Freundin, welche hohe Lust ihr die Liebe eines minniglichen Knaben bereite und fordert sie auf, ihr auch

---

[1]) Liederbuch S. 143, Nr. 9.

[2]) Eschenburg, Denkmäler altdeutscher Dichtung. S. 257 ff.

[3]) Es ist sogar im Reime eine Reihe hochdeutscher Schreibungen beibehalten worden z. B. v. 81/2 vorgut: gemud, v. 101/2 gute: gemute, 157/8 mich: vnvrüntlich, 177/8 mud: gud, 185/6, ensach: sprach. u. a. m.

[4]) Liederb. S. 88, Nr. 119.

ihre Gesinnung kund zu thun. Das geschieht, und sie entwirft nun ein sehr lebensvolles Bild von all den Qualen, denen sie durch ihre ja auch treu gemeinte Liebe preis gegeben sei. Die andere sucht sie zu widerlegen, indem sie eine ganze Reihe von Beispielen für die Lust und Herrlichkeit der Minne anführt, und schliesst mit dem Vorsatze, immer freudig, wenn auch mitunter auf Kosten der Klugheit, die Liebe recht aus dem Vollen geniessen zu wollen. Mit den Worten: „Nu rat, welche recht hab" lässt der Verfasser die Wahl, welcher von den Sprecherinnen man nachahmen oder wenigstens seinen Beifall schenken will.

„Von der frawen alenfantz ain rede" [1]) ist der Titel eines anderen Gedichtes, welches die treue, wahre und die ungetreue, falsche Liebe einander gegenüberstellt. Auf einem diesmal recht abenteuerreichen Spaziergange gerät der Dichter in ein Haus, wo es ihm gelingt einen Streit zweier zarten Frauen zu belauschen. Die erste rühmt sich ihres Geliebten, der nur ihr mit stäter Treue anhange, wie auch sie ihm, bekommt aber darauf von der andern den Einwurf zu hören, dass sie sich ja dadurch nur Ungemach schaffe; Minne ohne klingenden Lohn sei nichts wert; darum müsse man den Geliebten mit Eifersucht quälen und ihm Untreue vorwerfen, dann werde er schon genug Spenden für Freude und Saitenspiel gewähren. Jene aber will von solchem Gebahren nichts wissen, Untreue will sie immer meiden. Nochmals setzt die andere alle Vorteile ihrer Anschauung bis ins einzelne auseinander und giebt Belege für die Richtigkeit derselben aus ihrem eigenen Leben. Da aber kann sich die ‚statt und triuwe' nicht länger mässigen, mit herben Worten predigt sie ihrer Gegnerin Moral und wünscht ihr für ihre niedrige und boshafte Gesinnung alles Herzeleid. Nach kurzer Erwiderung und abermaliger derber Abfertigung muss endlich die Falsche voll Unmut den Rückzug antreten. Nun tritt der Dichter wieder hervor; hätte er der Bösen langes Haar in der Hand gehabt, so wäre sie harter Strafe nicht entronnen. So aber muss er sich eiligst davonschleichen und sich begnügen das Erlebte seinen Gesellen als Beispiel für schlimmer

[1]) Liederb. S. 230, Nr. 56.

Frauen Schalkheit und für die Stätigkeit der frommen mitzuteilen.

Sicherlich im Anschluss an dieses Gedicht hat dann Hans Folz das seinige, „von zweyer frawen krieg" oder auch „die frech und die still" genannt [1]), geschrieben, welches mit wenigen Abweichungen dieselben Züge aufweist, nur alles noch etwas vergröbert. Den Schluss bildet die Lehre, dass man sich an der Frechen ein abschreckendes Beispiel nehme und lieber der Stillen ähnlich zu werden trachte.

Von der ‚frawen truwe' in Liebessachen handelt dann auch ein Fragment [2]), in welchem innerhalb des Rahmens einer grösseren allegorischen Erzählung eine Frau während eines Wortstreites die Stäte und überhaupt die Vorzüglichkeit ihres Geschlechtes gegen einen Ritter, der sich einige Zweifel daran erlaubt hatte, so eifrig und zungengewandt vertritt, dass jener sich für besiegt erklärt und sich als Gefangenen fortführen lassen muss.

Als dagegen Meister Suchensinn (nachgewiesen 1392) bei einem ähnlichen Vorwurf [3]) gegen die Frauen von einer derselben angegriffen und aufgefordert wird, doch auch die Unbeständigkeit der Männer nicht zu vergessen, bleibt er bei seiner Ansicht bestehen, giebt aber auch die Berechtigung jenes Einwurfes zu.

Ein mittelrheinisches Gedicht, wahrscheinlich vom Jahre 1325, welches zwar nicht gedruckt, aber doch inhaltlich bekannt ist [4]), schildert sodann in einem Streite zwischen zwei Frauen den Wert der Minne im Verhältnis zur Gesellschaft; der Dichter wagt weder der einen noch der andern den Vorrang zuzuerkennen und kann auch auf seinen weiteren Fahrten von niemandem ein einheitliches Urteil hören. Darum wendet er sich schliesslich an seine Zuhörer und Leser mit der Bitte, ihm ihre Ansicht und ihren Rat mitzuteilen.

Am Schlusse unserer Gruppe wollen wir nun noch eines

---

[1]) H. Kurz, Gesch. d. deutschen Litteratur, Leipzig 1887. Bd. I, S. 688. vgl. auch Keller, Fastnachtsspiele S. 1209.

[2]) Keller, Erzählungen a. altd. Hs. S. 634.

[3]) Bartsch, Kolm. Hs. Nr. 178, S. 574.

[4]) Zeitschr. f. d. Altert. XIII, 364 Nr. 19.

ziemlich verwickelten Gedichtes gedenken, genannt: „Von ainer stätten und von ainer fürwitzen“ [1]). Es ist ebenfalls wieder in den bekannten novellistisch-allegorischen Rahmen gefasst und erzählt, wie der Dichter vor einem Frauengemache den Wortwechsel zwischen einer stäten und einer wankelmütigen Frau anhört. Erstere tadelt die andere, dass sie ihrem Geliebten nicht treu bleibe, sondern bald zu dem einen, bald zu dem anderen flattere, wogegen diese sich durch allerhand Ausflüchte zu verteidigen sucht. Lange tobt der immer leidenschaftlicher sich gestaltende Streit, bis ihn die Gute, an der Bekehrung der Gegnerin verzweifelnd, kurzer Hand abbrechen will. Beim Hinausgehen jedoch erblickt sie den Dichter vor der Thür und führt ihn hinein. Voll Staunen fragen beide, was er hier suche, und nach einer gleichgiltigen Antwort fordert ihn die Fürwitzige auf, sich zu entscheiden, welcher von ihnen er als Diener angehören wolle. — Es geht ihm also ganz ähnlich, wie in den Horen dem Herakles am Scheidewege. — Mit seiner Ausflucht, er wolle beiden dienen, sind sie natürlich nicht zufrieden, und die Gute empfiehlt nun um den Mann zu würfeln — übrigens ein etwas eigenartiger Vorschlag für die personifizierte Stätigkeit —. Dies geschieht und zu ihrer und des Dichters Freude gewinnt die Treue. Gleich beginnt sie nun eine Menge guter Lehren zu erteilen, was jedoch den bissigen Spott der andern hervorruft; allein die Gute weist sie schroff zurück und belehrt ruhig ihren Dichter weiter, der sich ihr denn auch feierlich weiht, worauf die Böse schweigen muss. Zuletzt berichtet der Verfasser, wie er nie eine Frau gefunden, die ihm besser gefallen habe als jene, welche ihn damals gewonnen. — Innerhalb der novellistischen Einfassung ist also in unserem Gedicht ein dreifacher Streit zum Ausdruck gekommen: Erst das Wortgefecht der Frauen über die Art ihrer Liebe, dann der Würfelkampf um den Dichter und endlich ein nochmaliger Wortkampf.

In einer zweiten Hauptgruppe unserer Streitgedichte wollen wir nun diejenigen zusammenfassen, welche eine vorwiegend geistliche und ethische Tendenz zeigen.

---

[1]) Liederb. d. Kl. Hätzlerin. S. 138, Nr. 8.

An erster Stelle sind hier die Kämpfe zwischen Leib und Seele zu erwähnen, die aber bis auf zwei Ausnahmen nichts Anderes als mehr oder minder geschickte Übersetzungen jenes Dialogus inter corpus et animam sind, den wir oben besprochen. Es sind uns eine ganze Anzahl deutscher Fassungen, sowie eine mittelniederländische bekannt. Letztere [1]) und die niederdeutsche [2]), übrigens beide von einander unabhängig, bemühen sich sogar in der Form, in vierzeiligen, gleichgereimten Strophen, das Original nachzuahmen, ohne dass sich jedoch der niederdeutsche Bearbeiter dabei konsequent bliebe. Diese beiden Übersetzungen sowie auch eine niederrheinische [3]) schliessen sich an den Text an, wie ihn die Handschriften Wrigths und Karajans boten, während drei hochdeutsche Bearbeitungen [4]) die um das lehrhafte Schlussstück erweiterte Form aufweisen, welche uns aus Du Mérils Druck bekannt ist. Eine vierte hochdeutsche Fassung [5]) endlich enthält noch einen andern Schluss, ein Gebet um Fürbitte an die Jungfrau Maria. Doch werden wir wohl kaum fehlgehen, wenn wir auch hierfür ein lateinisches Muster annehmen; war es doch nicht die Art deutscher Dichter oder Übersetzer aus eigenen Mitteln solch beträchtliche Zusätze zu machen, besonders wenn das Übrige so getreu, wie hier, wiedergegeben ist. Bei der grossen Beliebtheit und Verbreitung des lateinischen Gedichtes ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass damals schon mehrere Fassungen existiert haben, die sich allmählich durch Änderungen der geistlichen Abschreiber je nach ihrer Willkür oder Gemütsstimmung ergeben mochten.

Die eine der beiden oben angedeuteten Ausnahmen endlich hat mit dem lateinischen Original gar nichts zu thun; dagegen findet der Herausgeber [6]) einige, wenn auch geringe Ähnlichkeit mit einem angelsächsischen Bruchstücke darin. Der Inhalt ist

---

[1]) Hgg. v. Th. Bl(ommaert) mit d. „Theophilus". S. 57. „Van der zielen ende van den lichame". Gent 1836.

[2]) Jahrb. d. Ver. f. ndd. Sprachforschg. V. S. 21 ff. Dort sind auch weitere Hs. und Drucke verzeichnet.

[3]) Germania III. S. 396 v. Rieger.

[4]) Altdeutsche Blätter I, 114. Bartsch, Erlösung, Quedlinbg. u. Leipz. 1858. S. 311. Karajan, Frühlingsgabe: Visio Philib. B. S. 98.

[5]) Karajan l. c. Visio Phil. C. S. 123.

[6]) Rieger in Germ. III. S. 405.

etwa folgender: Die Seele dankt dem Leibe für den angenehmen Aufenthalt, den sie in ihm gefunden und freut sich auf die ewige Seligkeit, die auch er einst mit ihr teilen werde. Jener antwortet, er fürchte durchaus nicht den Tod, denn „caro mea requiescit in spe" ist seine Losung nach Davids Vorbild. Geduldig werde er schlummern, bis ihn die Posaune erwecke, um ihn wieder mit seiner zarten Freundin, der Seele, zu vereinigen. Da diese wohl im Reiche des Jenseits, das er sich als einen reichen, glänzenden Fürstenhof, wo Gott König ist, vorstellt, besser Bescheid wissen werde, als er, so bittet er sie, ihn zu unterweisen, wie er sich dort zu benehmen habe. — Wie man sieht, ist hier das Moment des feindlichen Gegensatzes oder der Frage nach der höheren Bedeutung des einen oder der anderen gänzlich geschwunden; es handelt sich nur noch um ein freundliches Gespräch zwischen den beiden. — Die andere, auch völlig abweichende Fassung ist erst vor Kurzem bekannt geworden [1]). Zunächst ist die Situation ganz neu; der Mensch lebt noch und die Seele sucht den weltfreudigen Leib zu einem gottwohlgefälligen Leben zu bewegen, was ihr trotz anfänglicher Weigerung und mancher Widersprüche desselben auch schliesslich gelingt. Den Schluss bildet eine nochmalige fromme Ermahnung der Seele. — Der sonst unbekannte Dichter nennt sich selbst Hentz von den Eichen (v. 183) und ist seiner Mundart nach wohl ein Schweizer.

Von den übrigen geistlichen Streitgedichten sind die ältesten mehrere Bearbeitungen eines Themas, des Kampfes von Barmherzigkeit, Friede, Gerechtigkeit und Wahrheit um das Heil des Menschen. Die beiden erstgenannten Töchter Gottes suchen ihren Vater zu gnädiger Nachsicht mit der sündigen Menschheit zu bewegen, die beiden andern wollen ihn seinem verdienten Schicksale anheimfallen lassen. Den Streit schlichtet zuletzt ihr Bruder, Christus, der hier als Weisheit eingeführt wird, zu Gunsten des Menschen. Die früheste Fassung findet sich in dem österreichischen Anegenge (nach 1173) [2]), eine zweite in der hessischen „Erlösung" aus der

[1]) Mitgeteilt von R. Priebsch in der Zeitschr. f. deutsche Philol. 29, 87 fgg. nach einer Hs. des British-museum vom Jahre 1518.

[2]) Hahn, Gedichte d. XII. u. XIII. Jhrdt. S. 28 ff. (Quedlinbg. u. Lpzg. 1840).

Mitte des 13. Jahrhunderts, (ed. Bartsch v. 505 ff.) eine dritte, noch etwas spätere in einem thüringischen Gedichte mit dem Anfang: Sich hûb vor gotes trône ein gesprêche schône: . . .[1])

Endlich scheint noch Heinrich von Mügeln und ein unbekannter diesen Stoff zu je einem Meisterliede verwendet zu haben, wie aus Mitteilungen von Bartsch[2]) und Zingerle[3]) hervorgeht.

Als ein recht ausführliches und charakteristisches Denkmal dieser Gruppe ist sodann noch ein Werk des Heinzelein von Konstanz zu nennen: „Von den zwein sanct Johansen"[4]). Der Dichter kleidet seinen überaus frommen Stoff — es handelt sich um die Frage, ob Johannes der Täufer oder Johannes der Evangelist im Besitz der grösseren Würde und Heiligkeit sei — in eine Variation der Vagantenstrophe; er verwendet sechszeilige Strophen mit der Reimform ababab, die a Zeilen zu vier, die b Zeilen zu drei Hebungen; das ganze besteht aus 83 Strophen. Nach einer unpoetischen, oft geschmacklosen Vorrede, einer Art invocatio und der Versicherung, dass seine Geschichte nicht etwa von ‚nihte erdâht', sondern ‚eben ûz der schrift gelesen' ist, beginnt er das eigentliche Gedicht mit einer neun Strophen langen Einleitung: In einem Kloster lebte eine grosse Zahl trefflicher Nonnen in Gott wohlgefälligem Wandel, bis auf zwei, welche im Übermasse der Frömmigkeit und ihrer Begeisterung für einen Heiligen in argen Zwist gerieten; denn:

Str. 14. Die eine hôrt man prüeven sant
Jôhanesen Baptisten,
der gotes toufer ist genant,
die ander'n Êwangelisten.
sie ougeten swaz in was erkant
und swaz sie guotes wisten.

---

[1]) In Bartschs Erlösung S. IX fgg. — Üb. d. lat. Quelle u. weitere Litt. hierüber vgl. MSD [3] II, 258 Anm. u. Weinhold, Weihnachtsspiele S. 295 ff.

[2]) Bartsch, Meisterlieder d. Kolm. Hs. S. 104 Nr. 65. S. 77 Nr. 826.

[3]) Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wisssensch. phil.-histor. Klasse Bd. 37, S. 338 (Wien 1861).

[4]) ed. Pfeiffer. S. 113 ff. — Ueber die wahrscheinliche Quelle des Gedichtes, einen lateinischen Bericht des Caesarius von Heisterbach, sowie über andere Versionen dieses Streites handelt R. Köhler, Germania 24, 385 fgg.

Dieser Streit dauert sehr lange, bis er einst auf ganz wunderbare Weise beigelegt wird. Es erscheinen nämlich genau zu derselben Zeit der Evangelist und der Täufer ein jeder seiner Kämpferin; jeder tadelt die seinige ob ihrer einseitigen Begeisterung für ihn, hebt dabei mit grösster Selbstlosigkeit die Vorzüge seines Namensgenossen hervor und schliesst mit einer eindringlichen Ermahnung zur Friedfertigkeit und Einigkeit mit der Gegnerin (19—64). Den Schluss bildet die Erzählung von der Versöhnung der feindlichen Nonnen und ein Lob Gottes ‚umb sîn getihte' mit grossem Aufwande von schönen Worten und trockener Gelehrsamkeit.

Wie in der vorigen Gruppe öfter die Frage erörtert wurde, welcher Stand für die Minne am geeignetsten sei, so geschieht dies hier, welcher in geistlicher Hinsicht die höhere Würde verdiene. So lässt Meister Suchensinn[1]) eine Frau und einen Priester einen Streit um ihren Vorrang ausfechten, der auch hier wieder von jener bekannten Beschreibung der Situation — der Dichter beobachtet ihn bei einem Spaziergange auf einem Anger — eingeleitet wird. Die Frau rühmt sich als ‚ursprinc christenliches gelouben', während sich der Priester auf sein Amt als Spender der Sakramente beruft. Seine Gegnerin führt aus, dass ein Weib Gottes Sohn selbst unter dem Herzen getragen habe, wogegen er nur die Symbole für Leib und Blut des Herrn in die Hand bekomme. Im übrigen könnte es ja ohne Frauen überhaupt keine Priester geben, da doch alle von einer Mutter geboren würden. Am Ende schlichtet der Dichter den Streit, und trotz einer Lücke in der Überlieferung ist doch klar, dass er der Frau den Sieg zuerkennt; denn v. 62:

ê himel und erde was getiht,
wîp was bî gotes angesiht.

Vielleicht behandelt Rosenplüts Gedicht: „Von dem priester und der frawen das fruchtpar lobe" [2]) denselben Stoff, während mir Stephan Vohpurks Streit zwischen einem Wolfe und

---

[1]) Meisterlieder aus d. Kolmarer Handschrift ed. K. Bartsch. (Stuttg. Litt. Ver. 68.) S. 562, Nr. 171. Nach einer anderen Hs. in Fichards Frankfurtischem Archiv III (1815). S. 225.

[2]) Angezeigt b. Keller, Fastnachtspiele S. 1328.

einem Pfaffen, welcher der bessere sei[1]), eher wie eine Parodie auf die ganze Gattung erscheinen möchte.

In ganz ähnlicher Weise, vornehmlich auf geistliche Beweisgründe gestützt, macht der Stand der Frauen dem der Jungfrauen die Ehre des Vorzuges streitig. In einem dieser Gedichte[2]) sieht und hört der Verfasser unter denselben Umständen wie eben Suchensinn ein reines Weib und eine auserwählte Jungfrau solch einen Streit ausfechten. Jede will ihren Stand über den ihrer Gegnerin erheben und verwendet vieles Geschick auf die Behauptung ihres Satzes. Zuletzt beruft sich die Jungfrau darauf, dass Gott eine der ihrigen zur Mutter des Heilandes erkoren habe, während die Frau darlegt, dass der Herr selbst eben jene „Weib" nannte. Als dann dem Dichter auf seine Bitte das Richteramt übertragen wird, fällt er mit weiser Mässigung das vorsichtige Urteil:

Das wib und jungfer wol gemut
Got und der welt sanfte tut,

d. h. also, dass die eine ebensoviel wert ist als die andere.

Ganz ähnlich wird wohl auch Muskatblut in seinen Strophen von ‚frawen vnd junckfrawen' [3]) dieses Thema behandelt haben, während es Suchensinn etwas anders wendet.[4]) Eine Jungfrau beschwert sich ihm gegenüber, dass er nur immer die Frauen preise, ihren Stand aber nicht genügend achte; in seiner Verteidigung aber weiss er seine schöne Gegnerin doch dahin zu bringen, dass auch sie Frauenehre und -würde neben der der Jungfrauen anerkennt.

Den Übergang von den geistlichen Streitgedichten zu denen ethischen Inhalts mögen ausser den eben genannten noch zwei Kriege des Lebens mit dem Tode[5]) vermitteln, in denen beide auf den Besitz der grösseren Macht Anspruch erheben. Diese Streitgespräche sind die einfachste Ausführung

[1]) ebda. S. 1375 aus cgm. 714. Nur drei Zeilen sind mitgeteilt.

[2]) Lassberg, Lieders. II. S. 343 Nr. 131.

[3]) Vgl. Bartsch, Kolm. Hs. S. 118 Nr. 144 u. Zingerle l. c. S. 357.

[4]) Bartsch, Kolm. Hs. S. 571 Nr. 176.

[5]) Ein hochd. in Eschenburgs Denkmälern S. 426 u. etwas davon verschieden ein mnd. bei W. Seelmann, mnd. Fastnachtspiele, Norden u. Leipzig 1885. S. 45.

desselben Themas, welches in ausführlicher Prosa auch das Gespräch des Ackermanns von Böhmen mit dem Tode [1]), sowie die beliebten und weit verbreiteten Totentänze behandeln.

Von den moralischen Gedichten sei das umfänglichste hier vorangestellt, weil es nach Form und Anlage sich eng an die bisher betrachteten erotischen und geistlichen anschliesst. Es stellt in der bekannten, novellistischen Einkleidung den Kampf zwischen Ehre und Schande [2]) dar. Als einst abends ein geiziger Ritter einen Gast auf seine Burg zukommen sieht und er im Innern schon die Kosten beklagt, welche dieser ihm wieder verursachen wird, erscheinen plötzlich vor ihm die Schande, „diu was gestalt als ein tufel so ze reht", und Frau Ehre, prächtig gekleidet, die beide den Ritter für ihre Lehren zu gewinnen suchen. In seiner Unschlüssigkeit hilft sich dieser mit folgendem Auskunftsmittel:

Nu wil ich iu ze sament lan
Und wil vil recht verstan,
Weli die ander übersag
Und sie ze recht vertrag,
diu sol och von mir sin verjagt;
was mir diu ander denne sagt,
des volg ich iemer mere.

Darauf hin beginnt nun der Wortstreit, der von den beiden Kämpferinnen in der üblichen Weise ausgefochten wird (v. 195 bis 445). Am Ende wendet sich Frau Ehre wieder an den Ritter, den sie durch ihre ernsten Vorhaltungen auch zur Entscheidung für sie bewegt, und befreit ihn auf seine Bitte noch durch ihr thatkräftiges, handgreifliches Auftreten für immer von der Herrschaft und Macht der Schande. Der Dichter schliesst seine Erzählung mit der Kunde, dass sein Held fortan ein wirklich ehrenhaftes Leben führte und vor allem auch die Pflichten der Gastfreundschaft stets erfüllte, wodurch er in der Folge hohen Ruhm erntete.

Eine Sonderstellung nimmt sodann ein Gedicht ein, in welchem ein Streit nicht wie sonst von zwei personificierten

---

[1]) ed. J. Knieschek, Prag 1877.

[2]) Lassberg, Lieders. I. Nr. 72. „Der ungastliche Ritter."

Begriffen oder ungenannten, beliebigen Personen ausgefochten, sondern zwei wohlbekannten Helden der höfischen Epik in den Mund gelegt wird, der Wortwechsel des hern Gawan mit Keie über das Leben bei Hofe [1]). Der edle Gawein fragt den geschickten Höfling Keie, wie man sich dort zu benehmen habe. Jener giebt etwas laxe Verhaltungsmassregeln, die den hellen Zorn des andern hervorrufen; er macht ihm auch deutlich genug Luft in seiner Antwort und flucht dem Hofe, wo das Lügen und Losen an der Tagesordnung sei, er will fort zu einem anderen, an dem noch die alte Treue gälte. Doch nur eine spöttische Abfertigung durch Keie ist die Erwiderung auf seine Rede. — Als Verfasser wird in der grossen Heidelberger Liederhandschrift der tugendhafte Schreiber, in der Jenaer der Stolle genannt.

Die meisten übrigen Gedichte ähnlichen Inhalts sind nur kurze, oft recht unbeholfene Sprüche, in denen gewöhnlich der Kampf einer Tugend mit einem Laster dargestellt wird, und zwar ist in der Regel die Tugend der unterliegende Teil. So führt uns Meister Stolle in derselben Form, der sich der Brennenberger in seinem Gedicht von der Liebe und Schöne bediente, den Kampf der Wahrheit gegen die Unwahrheit vor [2]); die erstere muss sich, da ihre Gegnerin den vornehmen Herren viel lieber ist als sie, zu den armen aber tugendhaften Leuten flüchten. — Derselbe Meister schildert uns dann schon in etwas geschickterer Form, wie die triuwe einst auf der Strasse dahin fährt, und die untriuwe ihr entgegenreitet [3]). In dem sich entspinnenden Wortstreite fühlt sich die letztere von vorn herein als Siegerin und benimmt sich demgemäss hart und anmassend, während der Treue die Rolle der duldenden und unterdrückten Unschuld zugewiesen ist.

Dasselbe Thema behandelt etwas ausführlicher und die Geschichte als einen Traum des Verfassers hinstellend ein anderes Gedicht, welches vielleicht dem Frauenlob zugehört, in dessen grünem Tone es geschrieben ist [4]), und in einer ganz ähnlichen Situation wie Stolle die Treue und Untreue führt uns ein un-

[1]) Hagen, Minnes. II, 152.
[2]) Hagen, Minnes. III, $10_{,40}$.
[3]) Hagen, Minnes. III, $4_{,8}$.
[4]) Bartsch, Kolmarer Hs. Nr. 52.

genannter Dichter die Zucht und Unzucht vor[1]). Auch die beiden Strophen des Meisters Kelin gehören hierher[2]). In der ersten klagt Frau Ehre über die schlechten Zeiten und die Missachtung, der sie überall verfallen sei; am liebsten möchte sie fort von der Erde zu Gottes Thron zurückkehren. Höhnisch antwortet in der zweiten Strophe die Schande, sie solle sich nur schleunigst davon machen, denn hier auf Erden könne sie ja doch nicht länger ihr Dasein fristen. Zuletzt rühmt sie sich noch frech all ihrer Schandthaten, die sie vollbringt und lehrt.

Ein derartiges Streitgedicht in einem kurzen Spruche, welches sich aber dadurch auszeichnet, dass in ihm drei Parteien zu Worte kommen, hat uns dann Heinrich von Meissen, der Frauenlob, hinterlassen[3]). Kurz und bündig beginnt er: „Driu reht diu hôrte ich kriegen" und lässt dann die Natur den Kampf eröffnen; sie behauptet, ihr Recht bestehe noch ungebeugt und unverdreht. Darauf rühmt sich der geistlich orden: sein Recht werde alle Tage mächtiger und einflussreicher, er könne alles nach Belieben erhöhen oder erniedrigen. Zuletzt spricht die Ehre, und sie bricht in laute Klagen aus, da ihr Recht überhaupt nicht mehr vorhanden, sondern vernichtet und verjagt ist. Darum will sie zu Gott hinfliehen und vor ihm von den Schuldigen, besonders den Fürsten, Rechenschaft fordern.

In das 14. Jahrhundert gehört dann noch ein allerdings erst im 15. überliefertes Gedicht über den Streit der Vertreter zweier Stände um ihren Vorzug[4]). — Ein Ritter und ein Bauer beginnen einen Wettkampf, wer von ihnen höher zu schätzen sei. Ersterer rühmt sein edles Geschlecht, der andere seinen Fleiss; der Ritter meint, weil er Hofzucht und Frauendienst übe, müsse jener ihm unterthan sein; doch der Bauer

---

[1]) Keller, Erzählgn. a. altd. Hs. S. 628.

[2]) Hagen, Minnes. III, 23,3/4.

[3]) ed. Eltmüller S. 195 Nr. 340.

[4]) Uhland, Volkslieder Nr. 133. Böhme, Altdeutsches Liederb. S. 359. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort III, S. 27. Ebd. S. 28 ein ähnlicher Streit aus dem 16. Jhrhdt. Zwei weitere zwischen Soldat und Bauer, aber erst aus d. 17., bei Bolte, der Bauer im deutschen Liede, Berlin 1890, = Act. Germ. I. Nr. 9 u. 32.

widerspricht ihm, da seine Arbeit viel mehr wert sei. Endlich hebt der Ritter noch seine Thätigkeit als Kämpfer für den Glauben im preussischen Osten hervor; aber auch hier kann der Gegner einwenden, dass nur die Früchte seines Erwerbes, sein Gold und Silber die Möglichkeit dazu gewährten, und darum sollte er auch einen Anteil an den gewonnenen Ehren erhalten.

Erst gegen das Ende unserer Periode hin scheint die Lust an ausführlicheren Werken unserer Gattung erwacht zu sein. So schrieb Hans Folz 1474 ein sehr umfängliches Streitgedicht ethischer und zugleich geistlicher Tendenz, den Kargenspiegel [1]), in welchem die Frage erörtert wird, ob der Stand der Armen oder der Reichen höher zu schätzen und dem ewigen Leben näher sei. Am Schlusse erklärt sich der Reiche für überwunden und dankt dem Armen für seine „scharpffe ler“. Vielleicht steht das Gedicht im Zusammenhange mit einem deutschen „Dyalogus divitis et pauperis a beato Basilio editus“, der meines Wissens noch nicht gedruckt ist [2]).

Vielleicht auch von Folz ist ein Streit zwischen Weisheit und Thorheit [3]), die unter eigenem Lobe und Schelten des Gegners den Menschen zu beeinflussen und auf ihre Seite zu ziehen suchen. Am Ende kommt die weltliche Thorheit doch zu der Erkenntnis, dass die göttliche Weisheit die besseren Lehren erteile, und bittet sie auch ihr zu einem Anteil an den himmlischen Freuden zu verhelfen.

Keller führt dann auch noch ein Gespräch zwischen Redlichkeit und Eigenwillen [4]) an, von dem mir jedoch nichts Näheres bekannt ist.

Endlich gehört hierher noch ein niederdeutsches Gedicht, welches uns zwar nur in einer Aufzeichnung von 1541 erhalten ist, aber sicher aus einer älteren Vorlage abgeschrieben wurde [5]), genannt: Van deme drenker. Ein Knecht, dessen grösste

---

[1]) Keller, Fastnachtspiele S. 1229—42. Vgl. auch S. 1474 Nr. 37.

[2]) Angeführt von Keller, Fastnachtsp. III, S. 1451 Nr. 42 aus einer Weimarer Hs. des 15. Jhrhd.

[3]) Keller, Fastnachtsp. IV, 310.

[4]) ebda. IV, 327 Nr. 16, aus einer Augsburger Hs. d. 15./16. Jhrhd.

[5]) Jahrb. d. Ver. f. ndd. Sprachforschg. VIII. S. 36.

Freude das Zechen und sich Bezechen ist, verteidigt sich und seine Leidenschaft mit Begeisterung gegen seinen Herrn, der ihm, allerdings mit weit geringerer Redegewandtheit und schliesslich auch ohne Erfolg die Nachtheile seines Lasters und den Segen der Mässigkeit klar zu machen sucht. Das Gedicht ist ein originelles, urwüchsiges und doch nicht abstossendes Denkmal, „sehr lebendig und von dem groben altholsteinschen Witze beseelt.“ (Jellinghaus in Pauls Grundriss II, $_1$ S. 430.)

Als einer abgeblassten Abart dieser Gruppe sei hier beiläufig noch der bei den jüngeren Minnesingern und älteren Meistern besonders beliebten Gedichte gedacht, die in typischer Weise eine Tugend und ein Laster scharf einander gegenüberstellen, indem sie erst die Vorzüge dieser und dann die Nachteile jenes schildern, ohne jedoch diese Begriffe selbst reden zu lassen [1].

Neben der grossen Hauptgruppe, die wir soeben betrachtet haben, haben sich unter den Streitgedichten nun noch zwei Abarten entwickelt, und zwar die eine in der Weise, dass, wie dies ähnlich auch in der provenzalisch-französischen Dichtung der Fall war, nur mehr ein Begriff personificiert wird, während die Rolle des Gegners im Streite meist der Dichter selbst übernimmt. In diese Gruppe fallen mehrere Gespräche des Dichters mit der Welt, und zwar ist hier als ältestes Denkmal Walthers bekannter „Abschied von der Welt“ zu nennen. (L. 100, 24). Er tritt hier in persönliche Berührung mit Frau Welt, der er bisher gedient hat. Sehr hübsch ist als Lokal ein Wirtshaus gedacht, welches dem Teufel gehört und wo Frau Welt als dessen Verbündete die Menschen, ihre Gäste, an sich zu locken sucht. (Nach Wilmanns). Unmutig kündigt ihnen der Dichter die Freundschaft und verlangt, der Teufel solle ihn aus seinem ‚brieve schaben‘ d. h. aus seinem Schuldbuch tilgen. Da spricht Frau Welt sanft schmeichelnd:

„Walther, dû zürnest âne nôt:
dû solt bî mir belîben hie.
gedenke waz ich dir êren bôt,

[1]) Beispiele: Hagen, Minnes. II, $399,_{18/19}$. III, $74,_{33}$; $106,_{4}$; $165,_{6}$ Bartsch, Kolm. Hs. Nr. 111, 124, 125, 132. Frauenlob ed. Ettm. Nr. 62. Auch Ldbuch. d. Hätzlerin S. 283. v. 61—112 (in novellist. Einkleidung).

waz ich dir dînes willen lîe,
als dû mich dicke sêre bæte.
mir was vil inneclîche leit daz dû daz ie sô selten tæte.
bedenke dich: dîn leben ist guot:
sô dû mir rehte widersagest,
sô wirst dû niemer wol gemuot."

Doch unentwegt bleibt der Versuchte und antwortet, fürs erste sehe sie ja wunderschön aus und scheine einem viel Gutes zu bieten; bei genauerem Zusehen aber gewahre man bald, wie hässlich und bösartig sie sei; daher wolle er sie fortan nur immer schelten. Ein letztes Mal versucht sie noch, ihn zu berücken und bittet ihn, nur manchmal der schönen Zeiten zu gedenken, die er mit und bei ihr verlebt habe; doch umsonst, er meint, das sei zu gefährlich, da vor ihrer Tücke sich niemand zu schützen vermöge, und er verlässt sie mit endgültigem Abschiedsgrusse.

In ganz ähnlicher Weise behandelt dies Thema auch ein anderes, im Hoftone Konrads von Würzburg geschriebenes Gedicht: „wie der meister der welt urloup gît" [1]). Aber die ganze Ausdrucksform erscheint hier viel steifer und gezwungener, während in des echten Dichters Versen immer eine anmutige, liebenswürdige Leichtigkeit hervortritt.

Ebenso scheinen die „funff entlied von der welt" des Meister Heinrich von Mügeln hierher zu gehören, welche, in der Wiltener Handschrift befindlich, von Bartsch [2]) und Zingerle [3]) angezeigt werden.

Auch das Gedicht: „der Tanhauser der gibt eyn ler", welches, allerdings unter Bedenken und auch sicher mit Unrecht, in Kellers Sammlung der Fastnachtspiele [4]) Aufnahme gefunden hat, ist nichts weiter als ein solches Zwiegespräch, in welches einige Motive der alten Tannhäusersage mit verwebt sind.

In etwas breiterer Ausführung hat auch Graf Hugo von

---

[1]) Bartsch, Kolm. Hs. Nr. 118. S. 478.

[2]) Kolm. Hs. S. 104 Nr. 62.

[3]) Sitzungsberichte d. Kaiserl. Ak. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse Bd. 37, S. 338. (1861.)

[4]) Bd. IV S. 47 Nr. 124.

Montfort[1]) dieses Thema behandelt, benutzt es aber in erster Linie, um eine lange, wehmütige Schilderung der Verhältnisse seiner Zeit damit zu verbinden.

Ganz ins Geistliche gewendet ist unser Stoff in einem niederdeutschen Gedicht aus der Zeit um 1500, dem Gespräch zwischen der Werlt und einem jongherlingh[2]), das aber doch in manchen Punkten sehr an die beiden hier zuerst genannten erinnert.

Die zweite Abart der Hauptgruppe ist dann die Gattung der sogenannten Wettgedichte, deren Eigentümlichkeit es ist, dass meist eine ganze Anzahl ungenannter, beliebiger Personen der Reihe nach jede einen bestimmten Satz verteidigt; seltener ist es, dass dies nur zwei Personen abwechselnd thun, oder dass der Dichter selbst mehrere Dinge hintereinander verherrlicht. Eines der frühesten dieser Art zeigt auch bereits, wenn schon in grosser Kürze, jenen typischen Eingang. Es ist überschrieben: „Daz sint die niun ritter“ [1]) und beginnt:

> Ich kwam da mit fröuden sazen
> ritter niune sunder pin,
> reiner wibe lop sie mazen:
> da sprach der erste . . . . . .

und nun verkünden sie alle der Reihe nach, dem Beispiele des ersten folgend, in je einer Strophe das Lob ihrer Frauen, ihre Tugenden und Vorzüge. Sicherlich als Gegenstück hierzu verfasst ist das in der Handschrift unmittelbar darauf folgende Gedicht, ‚diz sint die niun frawen‘, in der umgekehrt jede der Frauen die Trefflichkeit ihres Gemahles feiert. Ein anderes, in welchem nur der Dichter spricht, handelt von den fünf Sinnen[2]) und den mannigfachen Genüssen, die der Mensch durch sie haben kann; die Schlussstrophe aber besingt die Herrlichkeit der Gottesminne, die weit über alle irdischen Sinnesfreuden zu stellen ist.

Ein Beispiel für ein Wettlied zwischen zwei fingierten Personen bietet „Zabulons Buch“, der sechste Teil des Wart-

---

[1]) ed. Bartsch, Litt. Ver. 143. Tübingen 1879. Nr. 29. S. 163.
[2]) Jahrb. d. Ver. f. ndd. Sprachforschg. XIV, 70.
[3]) Hagen, Minnes. III, 441 ff.
[4]) ebda. III, 468.

burgkrieges [1]), in welchem sich Wolfram von Eschenbach und Klingsor von Ungerland gegenseitig durch Erzählung wunderbarer Geschichten zu überbieten suchen.

Wieder eine kleine Variation in der Form zeigen einige Strophen der Kolmarer Handschrift [2]), in denen fünf Tugenden nach einander verherrlicht werden; die demuot und erbermde lässt der Dichter selbst und zwar zur Gewalt reden, während er wisheit, rehtikeit und kiusche mit seinen eigenen Worten preist.

Eines der ausführlichsten Wettlieder hat Klara Hätzlerin aufgezeichnet [3]): „Von siben den grössten fräden“ mit folgendem Inhalt: Bei einem Spaziergange findet der Dichter sieben Männer um ein Feuer sitzend mit Zechen beschäftigt; er gesellt sich zu ihnen und man kommt überein, dass jeder das nennen solle, was ihm die grösste Freude bereite. Das geschieht und der eine preist nun das Essen, der andere das Trinken, der dritte zieht das Minnespiel vor, der vierte und fünfte wählen sich zwei andere menschliche Bedürfnisse, der sechste das Schlafen, der siebente das Baden. Auf die Frage, welchen von den genannten Genüssen der Dichter selbst vorziehe, antwortet er, er möchte keine missen.

Auch die öfter behandelte Geschichte von den zwölf faulen Pfaffenknechten, in der jeder den anderen durch die Erzählung von der Grösse seiner Trägheit zu übertreffen sucht, ist hier zu nennen, da eine Bearbeitung vielleicht noch Hans Rosenplüt angehört [4]).

Am Schlusse dieses Abschnittes von den Kämpfen um den Vorzug sei auch noch auf eine Anzahl ungedruckter und daher von mir nicht benutzter Streitgedichte hingewiesen, welche Goedeke im Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung verzeichnet hat [5]).

---

[1]) ed. Simrock, Stuttgart 1858, S. 184.

[2]) ed. Bartsch. Nr. 115.

[3]) Liederb. S. 271 Nr. 69. Etwas erweitert bei Keller, Erzählgn. a. altd. Hs. S. 665.

[4]) Wagners Archiv f. d. Gesch. d. deutschen Sprache u. Dichtg. (Wien 1874) I, 436 fgg. Eine Fassung aus d. 16. Jhrh. von Hans Betz ebd. S. 71 ffg.

[5]) 2. Aufl. Bd. I. S. 267/68.

B. Sängerkriege.

Die Grundform der deutschen Sängerkriege ist, wie in den romanischen das joc partit oder jeu-parti, das geteilte spil, ein Ausdruck, der ja genau jenen entspricht. Es handelt sich dabei immer um mehrere Dinge (Stoffe), die „geteilt“ werden, d. h. deren poetische Behandlung dem Dichter zugewiesen wird. Einem ein spil teilen heisst zwar einerseits ganz allgemein, jemandem irgend welche Aufgaben stellen, wie z. B. in den Versen des Nibelungenliedes, wo Brünhild von Gunther spricht: (L. 402,2/3)

wil er mîn geteiltiu spil alsô bestân,
behabe er die meisterschaft, sô wird ich sîn wîp:

und sonst oft; andrerseits aber bedeutet es mit besonders ausgeprägtem Sinne, eben als Kunstausdruck der Dichtung, jemandem Bedingungen, Aufgaben, Alternativen stellen, zwischen denen er zu entscheiden, zu „weln“ hat. Der Teilende und der Wählende sind gewöhnlich zwei verschiedene Personen, aber nicht immer, da einer auch sich selbst teilen kann. Die sich ergebenden Teile heissen geteiltiu spil. Das Wählen steht dem andern entweder frei, oder er ist dazu gezwungen. Was jeder gewählt hat, muss er auch nach besten Kräften verteidigen[1]. — Eine besondere Art des geteilten Spieles ist das Wettlob, in dem es sich nicht um den Wert oder Unwert irgend eines beliebigen Dinges handelt, sondern meist um die Würde und den Preis der Fürsten oder Herren der betreffenden Sänger.

Eine entscheidende Rolle spielt sodann in unseren Sängerkriegen die persönliche Invektive, die sich ja leicht aus den Lebensverhältnissen der Dichter erklären lässt. Da sie fast vollständig auf die Gunst und Freigebigkeit vornehmer Herren angewiesen waren, so ergab es sich bei einiger Konkurrenz ganz von selbst, dass ein Nebenbuhler den andern zu verdrängen und unschädlich zu machen suchte, was am leichtesten wohl

[1]) Dies der Hauptinhalt der Erörterungen, die sich finden in den Anmerkungen zu Iwein ed. Bennecke v. 4630, zu Iwein ed. Bech v. 4873, zu Erek ed. Haupt v. 867. Dort auch Angaben über d. weite Verbreitung der Kunstausdrücke.

durch Angriffe auf dessen Person und Kunst zu erreichen war. Solche Angriffe sind teils aufs engste mit den geteilten Spielen verbunden, teils führten sie geradezu zu litterarischen Fehden, die aber nicht, wie etwa in einer bestimmten Art der romanischen Tenzonen, in einheitlichen Gedichten ihren Ausdruck fanden. Man verfasste vielmehr Schmäh- oder Scheltgedichte, die dann der Betreffende beantworten mochte, falls er Lust hatte, oder man flocht seine polemischen Bemerkungen in andere Werke ein, wie z. B. Wolfram von Eschenbach in seinen Parzival[1]) bei einer Selbstverteidigung eine polemische Stelle gegen Reinmar von Hagenau.

Der Unterschied von der romanischen Dichtung liegt einerseits in der Form; zwar ist in den ausgeführten, späteren Sängerkriegen, bei denen übrigens die Frage nach der Ein- oder Mehrheit der Verfasser noch offen ist, die Strophenform, der Ton, bei den Gegnern gleich, aber es besteht keineswegs die in der romanischen Dichtung streng beachtete Regel, dass der zweite Sprecher die Reime des Vorredners beizubehalten hat. Andrerseits fehlt die Wahl der Richter durch die Streitenden aus dem Kreise der Zuhörer; denn das bestimmte Richterkollegium der „Merker" in den Singerschulen entspricht diesem Brauch doch keineswegs. Indessen ist zu beachten, dass in einigen Gedichten, die wohl an Höfen zur Aufführung gelangten, fürstliche Personen als oberste Schiedsrichter angerufen werden, wie im Wartburgkriege Landgraf Hermann und seine Gemahlin und in einem Sängerkriege der Kolmarer Handschrift[2]) ein ungenannter „werder fürste". Im Wartburgkriege stehen allerdings unter dem Fürstenpaare noch die drei Kieser, zugleich Sachverständige und Teilnehmer an dem Kampfe, Reinmar, Wolfram und als dritter und höchster Walther. — Eine ähnliche Rolle spielt in dem grossen Streite Frauenlobs mit Regenbogen über frouwe und wîp Rumesland.

Ausgeführte Sängerkriege sind uns nur wenige erhalten; aber Trümmer und Reste, sowie klare Beweise für das Bestehen,

[1]) 114,5—116,4. Die nähere Ausführung bei Stosch, Zeitschr. f. d. Altert. 27, 313 fgg.

[2]) ed. Bartsch Nr. 62, S. 362 v. 14 fgg.

für die grosse Beliebtheit und für das hohe Alter dieser Dichtungsart sind noch in beträchtlicher Zahl vorhanden. — Als ältestes Zeugnis dafür können wir möglicherweise schon jenen bereits erwähnten Spruch des Spervogel (Minnesangs Frühling 23, 29) in Anspruch nehmen; denn die Anfangszeilen: „Wir loben alle disen halm, wand er uns truoc“ setzt doch eine bestimmte, wirkliche Situation voraus, und man geht vielleicht nicht fehl, wenn man annimmt, der Dichter habe sich gerade dies Thema im Gegensatze zu den Äusserungen eines anderen ausersehen.

Ganz sicher ist Hartmann von Aue „ein spil teilen“ als Kunstausdruck bekannt. In einem seiner Lieder heisst es: (Minnes. Fr. 216, 8 ff.)

Die friunde habent mir ein spil
geteilet vor, dêst beidenthalp niht wan verlorn:
doch ich ir einez nemen wil,
âne guote wal sô wære ez baz verborn.
sî jehent, welle ich minne pflegen,
sô müeze ich mich ir bewegen:
doch sô rætet mir der muot ze beiden wegen.

und zwar ist hier schon deutlich der Begriff der Alternative darin enthalten. Grade bei Hartmann übrigens, der die französische Dichtung so gut kannte, scheint die Beziehung auf die Minne in diesem Liede auf ein näheres Verhältnis zu einem jeu-parti hinzudeuten.

Dass auch Walther von der Vogelweide mit dem Wesen der geteilten Spiele wohl vertraut ist, beweist die Schlussstrophe seines prächtigen Liedes von „Frühling und Frauen“: L. 46, 24.

Seht an in [1]) und seht an schoene frouwen,
wederz ir daz ander überstrîte;
daz bezzer spil, ob ich daz hân genomen.
owê der mich dâ welen hieze,
deich daz eine dur daz ander lieze,
wie rehte schiere ich danne kür!
hêr Meie, ir müeset merze sîn,
ê ich mîn frouwen dâ verlür.

---

[1]) sc. den meien.

Übrigens hat man zwischen Walther und Reinmar von Hagenau eine vollkommene, längere litterarische Fehde herausgefunden, nicht in der Form eines richtigen Sängerkrieges, sondern in der Weise, dass der eine diese oder jene Äusserung des anderen in seinen Gedichten aufgreift, angreift, bespöttelt oder zu übertrumpfen sucht [1]). Etwas später suchte der Marner einen ähnlichen Streit mit Reinmar von Zweter anzufangen, stiess aber mit seinen polternden Angriffen nur auf vornehmes Schweigen. Dagegen übernahm ein Schüler Reinmars, der Meissner, die Verteidigung seines Lehrers, während sich auf des Marners Seite noch ein unbekannter Dichter stellt, den man gewöhnlich Meister Gervelin nennt [2]).

Wie derb aber Walther die Angriffe unwürdiger Gegner abzufertigen wusste, das zeigt die kräftige Strophe gegen hern Wîcman, (L. 18, 1) der sich zweifellos vermessen hatte, ihm irgend einen Vorwurf zu machen. Es ist dies zugleich das älteste Beispiel für die Gattung der sogenannten Scheltgedichte, die als Äusserungen des einen Gegners in derartigen aus Rivalität hervorgegangenen Fehden auch einen Zweig unserer Gruppe bilden und in der mittelhochdeutschen Litteratur ausserordentlich häufig anzutreffen sind.

Da nun bei Walther sowohl die Verwendung der persönlichen Invektive als auch die Bekanntschaft mit dem geteilten Spiel nachgewiesen ist, lässt es sich vielleicht rechtfertigen, wenn man auch sein Lied von „Frau Bohne“ in diesen Zusammenhang bringen will, worauf schon oben (S. 35) hingedeutet wurde. Aus dem Anfange: (L. 17, 25)

Waz êren hât frô Bône,
daz man sô von ir singen sol?

scheint sich jedenfalls mit Sicherheit zu ergeben, dass ein anderer Sänger ein Loblied auf die Bohne gesungen hat, welches Walther nun widerlegt. Ob wir aber darin nur die gelegentliche Erwiderung auf ein Lied etwa im Stile des Königs vom Odenwalde zu sehen haben oder das Fragment eines förmlichen

---

[1]) Den näheren Verlauf derselben schildert Wilmanns: Leben u. Dichten Walthers v. d. Vogelweide, Bonn 1882, S. 450, Nr. 16.

[2]) Über die Durchführung dieser Fehde im einzelnen vgl. Roethe, Reinmar v. Zweter S. 183—186 u. 248 Anm. 307.

Sängerstreites über den Wert von Bohne und Halm, ähnlich dem späteren Kriege Frauenlobs mit Regenbogen über den Wert der Namen frouwe und wip, müssen wir wohl dahin gestellt lassen; doch scheint mir das letztere weniger sicher zu sein.

Den thatsächlichen Übergang von den Kämpfen um den Vorzug, wie wir sie im vorigen Abschnitt besprachen, zu dem geteilten Spiel, welches von zwei Sängern aus- und aufgeführt wird, vermittelt uns ein pseudowaltherisches Gedicht[1]). Es handelt über drei verschiedene Arten von Leuten: über die gehoveten, die höfisch Gebildeten und Erzogenen, die ungehoveten, die Rohen, Ungebildeten, und die verhoveten, die durch das Hofleben Verdorbenen. Die erste Strophe kündet das Lob der gehoveten, die zweite verwünscht den verhoveten schalk, die dritte behandelt die ungehoveten auch nicht viel besser, und die vierte preist erst wieder die erstgenannten, um dann als böses Beispiel für die ungehoveten den Kain anzuführen. Bisher haben wir also die Abwägung und Gegenüberstellung dreier Dinge, von denen eines unausgesetzt gelobt, die beiden andern, wenn auch nicht in gleichem Masse, getadelt werden. Nun aber, in der fünften Strophe, finden wir das Neue: der Dichter wird von einer andern Person aufgefordert, zwischen den beiden schlechteren Gattungen eine Entscheidung zu treffen:

Durch got dû sage mir, meister mîn:
sich, daz geteilte wese dîn:
daz beste kius al under disen beiden. etc.

worauf der Frager von dem andern unmutig zurecht gewiesen wird; der verhovete sei gar nichts wert, der ungehovete aber könne allenfalls noch „tougen hoves zil erwerben“.

Nach Wilmann's Erklärung treten hier also zwei Sänger vor dem Publikum auf, ein Meister und ein Jüngerer, die ihre Zuhörer mit Waltherischen Liedern unterhielten und sich durch die angenommene Rolle für berufen erachteten, eigene Gedichte mit unterzuschieben; denn der Gefragte legt sich in v. 89 ausdrücklich den Namen Walther bei.

Ein Gedicht Reinmars von Zweter[2]), in welchem Roethe

---

[1]) Lachmann S. 148—150. Wilmanns S. 419—422.

[2]) ed. Roethe Nr. 175 nebst Anmerkg. und S. 255 der Einleitung.

ein vollständiges geteiltez spil sehen möchte, ist wohl mit mehr Recht nur als ein Bruchstück, als eine Herausforderung zu einem solchen zu betrachten. Es beginnt:

Vil wîser man, nû hoere mir!
ein dinc daz wol geteilet ist, daz wil ich teilen dir:

Es folgt die Doppelfrage, „ob er lieber früher hätte leben wollen, in der guten, alten Zeit, so dass er jetzt tot wäre, oder ob er das Leben in der verderbten Gegenwart vorziehe", und schliesst: „nû kius alsô, daz ez dich iht geriuwe!" Es ist vielleicht die mündliche, später aufgezeichnete Herausforderung an einen bestimmten, zu gleicher Zeit mit Reinmar irgend wo auftretenden Sänger, was man wohl aus dem Eingange schliessen könnte, oder auch eine allgemein gehaltene. „Die Antwort und streitende Durchführung fehlen", vielleicht weil jener Ruf unbeachtet blieb, vielleicht doch aus mangelhafter Überlieferung. Dass ersteres sehr wohl möglich ist, beweist unter anderem Reinmars eigenes Verhalten gegenüber den rohen Anfeindungen des Marners.

Ein weiteres Zeugnis für die wachsende und dauernde Beliebtheit des geteilten spils als Dichtungsart bieten uns die auch schon erwähnten Gedichte des Königs vom Odenwalde, welche dasselbe als allgemein bekannt und üblich voraus setzen. In seinem Lied vom Stroh teilt er sich selber ein Spiel, wie er selbst sagt: (Germania 23, 193):

Einer gît geteilter vil,
der ander nimet swelchz er wil
nû bin ich über ein kumen
und hân mir ein geteiltz numen:
borten clâr von sîden,
die wölt ich lieber mîden,
danne die vom strô,
machen die liute frô.

Die Gattung des Wettlobes ist vertreten in einigen Strophen des Hermann Damen:

Stêt ûf, lât mich in kreizes zil,
ich wil mit lobe fehten
die Brandenburger fürsten vür;
wird ich bestanden hie,

sô daz man mich vür komen wil
mit lobe an den gerehten,
sô trit ich vür der künste tür u. s. w.[1])

So preist er seine Brandenburger Fürsten, und mit Schild und Schwert, d. h. mit allen Mitteln der Sangeskunst, will er jeden, der etwas anderes zu behaupten wagt, bestehen. Doch auch für einen andern Herrn, der ihm Gutes erwiesen, vermag er sich ähnlich zu begeistern; laut will er, heisst es in einem andern Liede[2]), das Lob des Herzogs von Schleswig künden und es unter den „gernden" bekannt machen, damit diese es weiter in den Landen verbreiten; und:

swer mir diz lop wil ze strîte
tuon, der wirt bestanden.
swâ ich wider lop ie streit,
mit disem lobe ich sige vaht.

Die letzten Zeilen besagen übrigens ganz deutlich, dass er schon in die Lage gekommen, solch Wettlob auszufechten und zwar mit siegreichem Ausgange.

Späterhin, in den Schulen der Meistersinger, wurden derartige Wettkämpfe ganz üblich; erschien ein fremder Sänger in einer solchen, so forderte er gewöhnlich, um seine Kunst zu erproben und zu beweisen, einen der heimischen zum Wettsingen über ein Thema, das er stellte oder auch sich stellen liess, heraus und focht dann den Kampf aus. Die Entscheidung, wer der bessere sei, stand dem Richterkollegium der Merker, die selbst Meister waren, zu, und der Sieger erhielt als Preis in der Regel einen Kranz. Auch hier sind uns, wenigstens für die ältere Zeit, keine durchgeführten Singkämpfe erhalten, dagegen wieder eine ganze Anzahl Herausforderungen, die mit verschiedenen Kunstausdrücken bezeichnet werden; der gewöhnliche Name hierfür ist fürwurf, mitunter findet sich auch, besonders wenn der Ton etwas schärfer ist, die Bezeichnung reizung, reizer oder schendung. Die Entgegnung darauf hiess antwurt oder auch, den reizungen entsprechend, strâfliet[3]). Aus der grossen Fülle

---

[1]) Hagen, Minnes. III, 165,4.
[2]) Hagen, Minnes. III, 168,8.
[3]) Vgl. die Litt. über d. Meistergesang in Pauls Grundr. II, 1 S. 381 u. bes. Plate, die Kunstausdrücke d. Meisters., Strassburger Studien III, S.

der hierher gehörigen Denkmäler, an denen namentlich die Kolmarer Handschrift sehr reich ist, seien hier nur einige Proben herausgegriffen.

Als ein ganz leidlicher Dichter zeigt sich noch der Verfasser des 133. Gedichtes der Kolmarer Handschrift, eines fürwurfes, der nach Bartschs Bemerkung keineswegs Reinmar von Brennenburg selbst, sondern ein späterer ist. Wie einst die Ritter zur Tjost, ruft er zum Sangeskriege:

Nu bind ich ûf: ist ieman hie der rîten sol
ûf glênten rossen und sîm liep ein niuwez sper wil brechen
In swinder just, mit dem so wær mir also wol . . . etc.

Weniger ansprechend ist dagegen die Antwort eines angegriffenen Meisters auf die Herausforderung eines andern wegen ihrer plumpen und geschmacklosen Grobheit [1]); im Anfange mässigt er sich noch, aber in der zweiten Strophe giebt er dem Gegner, damit er künftig besser singe, den Rat:

„schmirb deinen hals mit rindermist: daz ist ain salb, das der kunst vol gstossen bist.
so wirt dein hals von heller stim erclingen".

und in der dritten straft er ihn mit seiner ganzen Verachtung; er ruft ihm zu: Wenn du meinst, ich habe weiter nichts zu thun als mit dir zu singen, so täuschest du dich. Willst du aber etwas ganz Besonderes leisten und gar König werden, so gehe in der Affen Land; die werden dich schon wählen, und für die bist du auch gerade gut.

Etwas erfreulicher ist dagegen eine andere Forderung [2]), die einigermassen an die erwähnte im Tone des Brennenbergers erinnert. Hier noch mehr wie dort ist der Vergleich mit einem wirklichen, ritterlichen Zweikampfe durchgeführt.

Mit gutem Gesange wehrt sich der Dichter gegen seine Feinde, versetzt ihnen kurze und lange Schläge, springt zurück, wenn ihm einer zu hart zusetzt, aber auch bald wieder vor.

---

188. Doch scheint dieser für die ältere Zeit, aus der noch keine Tabulaturen vorliegen, die Zeugnisse der Meisterliederhandschriften nicht erschöpft zu haben. Ausser der Kolm. Hs. bieten noch die Germ. III, 318 fgg. gedruckten Lieder reiches Material.

[1]) Germania III. S. 318.

[2]) ebda. S. 319.

Mit jedem, der nur wolle, mag er mit Gesange fechten und wohl drei Gänge wagen; thun doch die mit der zung in meistertich erteilten Schläge weder weh, noch machen sie wund oder plut. In vier weren ist er gut beschlagen, nämlich in den beliebtesten Stoffen zu derartigen Liederkämpfen, die von Gott, der reinen Maid, der Stellung der Sterne und der Kreatur (Schöpfung) handeln.

Einige Themata zu geteilten spiln teilt übrigens Bartsch aus einer Heidelberger Handschrift mit [1]). Das erste lautet: Weder wöltest dich lyber beyssen mit einem hecht durch ain hammen oder mit ainem rappen durch ain stryk? Die Antwort steht gleich dabei: Si primum tunc esses submersus, si secundum tunc fores suspensus.

Doch ist dieser Stoff so unsinnig, wie nicht minder der der beiden andern Geteilten, die zudem noch an einer unglaublichen Schmutzigkeit leiden, dass ich mir nicht vorstellen kann, man habe solche Dinge einmal womöglich bis in Einzelheiten hinein erörtert, sondern sie vielmehr für einen allerdings ziemlich misslungenen schlechten Witz eines Dichters oder auch nur Schreibers halte, der vielleicht andere Meister, die nicht gerade sehr geistreich sein mochten, durch Unterschiebung solcher Stoffe verhöhnen und lächerlich machen wollte.

Das älteste, umfänglichste, leider aber auch verworrenste der uns erhaltenen vollständigen Sängerkriege zwischen zwei oder mehr ausdrücklich mit Namen genannten Dichtern ist das Gedicht vom Wartburgkriege [2]). Der erste Teil desselben, von Simrock und Strack [3]) allerdings für spätere Zudichtung an den Rätselstreit, den wir später betrachten, gehalten, ist ein echtes geteiltez spil, und zwar von der Gattung des Wettlobes, die schon Hermann Damen pflegte, nur etwas komplicierter, als es gemeinhin üblich ist. Auf der einen Seite steht der hochberühmte, aber kaum historische Sänger Heinrich von Ofterdingen und verteidigt seine Behauptung, Herzog Leopold von

---

[1]) Germania XXIII, 344.

[2]) Herausgeg. u. übersetzt v. Simrock, Stuttgart 1858.

[3]) Zur Geschichte d. Gedichtes vom Wartburgkriege, Berl. Dissert. 1883. S. 46 fgg.

Oesterreich sei der edelste und beste Fürst, gegen die andere Partei, welche sich aus Walther von der Vogelweide, Reinmar von Zweter, Wolfram von Eschenbach, Biterolf und dem Hauptsprecher, dem tugendhaften Schrîber, zusammengesetzt; dieser, Reinmar und Wolfram preisen den Landgrafen Hermann von Thüringen als den trefflichsten Fürsten, Biterolf aber den Grafen von Henneberg, und Walther, von vornherein in betrüglicher Absicht, den König von Frankreich. Lange wogt der Kampf, in welchem jeder seinen Helden in ein möglichst helles Licht zu setzen bemüht ist, unentschieden hin und her, häufig mit den Waffen körnigster Grobheit und derber Anspielungen geführt, bis schliesslich doch Heinrich, zu früh seines Sieges sicher, von Walther mittels einer schlauen List zu Falle gebracht und schmählich überwunden wird. Dieser nämlich, schon vorher (Str. 7) neben Reinmar und Wolfram von Heinrich zum dritten und obersten Schiedsrichter erkoren und von Biterolf bestätigt, (Str. 8) stellt sich absichtlich, als ob er sich selbst schon als Unterlegenen betrachte und fragt scheinbar ganz harmlos nochmals den Gegner: (Str. 21)

Heinrich von Ofterdingen, sage, wer mac der edel sîn,
des tugent vor allen Fürsten kan der sunne gelîche wesen?

worauf jener in Übereinstimmung mit dem schon einmal herangezogenen Gleichnis mit der Sonne (Str. 9) natürlich antwortet:

Von Ôsterrîche der herre mîn:
Von sîner milte wirt noch gesungen und gelesen.

Weiter aber wollte der listige Walther nichts. Hatte er schon vorhin Heinrich durch die Anführung des Königs von Frankreich, den der deutsche Dichter doch unmöglich fürchten konnte, sicher gemacht und so mit zu der verhängnisvollen Richterwahl verleitet, so kommt er jetzt mit seiner wahren Gesinnung hervor. Seine Frage war sehr verfänglich; denn nach altgermanischer Auffassung ist noch höher als die Sonne der Tag zu schätzen [1]), und mit diesem vergleicht er nun seinen Herrn, den edlen Hermann von Thüringerland:

Der Dürengen herre kan uns tagen,
sô gêt im nâch ein sunnenschîn der edel ûz Ôsterrîch.

---

[1]) Simrock, Ausgabe S. 336, wo sich auch Belegstellen finden.

Nun sollte eigentlich gemäss der vorher getroffenen Bestimmung der Besiegte die Todesstrafe erleiden; aber Heinrich, voll Entrüstung über das falsche Spiel, dessen Opfer er geworden, beruft sich noch auf den berühmtesten aller Sänger, Klingsor von Ungerland, und seinem Wunsche ihn zu seiner Unterstützung herbeizuholen wird auch trotz anfänglichen Widerstrebens der Meister auf Wunsch der Landgräfin Folge gegeben.

Über den Verfasser des Wartburgkrieges sind bereits die verschiedensten Vermutungen geäussert worden, ohne dass man jedoch zu einem gewissen Ergebnisse gelangt wäre [1]; auch über die Zeit der Entstehung ist man sich nicht einig. Die einen setzen das Gedicht in die sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts, andere um 1230 [1]).

Das nächste vollständig erhaltene Streitgedicht ist jener berühmte Kampf zwischen Heinrich dem Frauenlobe, Regenbogen und Rumesland über die Frage, ob als Bezeichnung des schönen Geschlechtes der Name wîp oder frouwe vorzuziehen sei [2]). Leider ist auch dieses Werk in denkbar schlechtester Überlieferung erhalten. „In keiner Handschrift sind die Strophen geordnet oder auch nur vollständig vorhanden; den Sammlern oder Schreibern kam es eben nicht darauf an, dass das Gesammelte auch einen Sinn habe“ [3]). Die uns jetzt gebotene Gestalt beruht lediglich auf der Anordnung des Herausgebers.

Heinrich beginnt den Strauss, indem er den Namen frouwe verherrlicht, und Regenbogen antwortet ihm mit dem Preise der Bezeichnung wîp; beide belegen ihre Behauptungen mit Gründen, so gut sie können, in ruhigem und gemässigtem Tone bis Strophe 154. In 155 aber fällt plötzlich Frauenlob, ohne dass man eine

---

[1]) Die neueste von R. M. Meyer, Anz. f. d. Altert. 21, S. 75 ff. in d. Besprechung von Oldenburgs Diss. Zum Wartburgkriege, der letzten Schrift über d. Gedicht. Weitere Angaben u. Litt. b. Simrock u. Grundr. II, 1 S. 342, 343 Anm. 11—14.

[2]) ed. Ettmüller Str. 150—172. Dieselbe Frage hat übrigens auch schon d. Meissner (Hagen, Ms. III, 105,₁) behandelt, wohl angeregt durch Walther L. 48, 38 ff., wozu auch Wilmanns Anmkg. zu vgl. ist, sowie Walther L. 166, 21 ff.

[3]) Ettmüllers Ausg. S. 319.

besondere Veranlassung dazu erkennt, mit der ausgesuchtesten Grobheit über seinen Gegner her. „boc âne horn“ und „rint mit esels vüezen“ sind gleich die ersten Schmeichelworte, und am Ende droht er gar mit dem „hellespiez“, der des Unglücklichen Seele harrt. Regenbogens Antwort (156) ist nicht ganz so masslos, wohl aber für uns etwas dunkel. Mir will es scheinen, als ob diese beiden Strophen überhaupt nicht hierher gehören, sondern nur Einschiebsel eines Schreibers oder auch aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange gerissene und unrechtmässig hierher gestellte Teile eines andern Streites sind; denn den unserigen fördern sie nicht im geringsten, Frauenlobs schrankenlose Grobheit lässt sich gar nicht rechtfertigen, und geradezu wunderbar ist es, dass er in Str. 157 ganz ruhig und sachgemäss an die in 154 stehende Äusserung Regenbogens, Gott habe zu seiner Mutter nicht wîp sondern mulier gesagt, anknüpft und meint, er habe ja überhaupt jüdisch gesprochen und die einzig richtige Übersetzung des fraglichen Wortes sei sicher frouwe. Hier tritt nun Rumesland mit ins Gefecht und zwar stellt er sich auf die Seite Regenbogens (158). Den Inhalt der längeren Entgegnung Heinrichs fasst der Schluss von 162 in die wenigen Worte zusammen:

wîp sunder ach ein süezer name,
doch frouwe ie bezzer waere.

Jetzt will Rumesland Frieden stiften zwischen den feindlichen Sängern; beide Namen, frouwe und wîp, seien ja im Grunde genommen völlig gleichwertig, sie sollten doch ablassen von dem verderblichen Zwiste, an dem ja niemand als nur der helle knabe Freude habe (163).

Doch Regenbogen beginnt von neuem (164), indem er den Gegner mit der Erinnerung kränkt, dass vor ihm auch schon gar mancher grosse Dichter der Frauen Lob gesungen habe, und obendrein viel besser als er, wie Walther, Reinmar, Wolfram:

Si hân mit sange frouwen baz
gelobt, daz rede ich âne haz.
dîn lop was laz,
dô ich ez maz

> algegen ir lobe; gekroenet baz
> ir lop dô stuont in, wizze daz!

Das trifft ihn ins Herz, und seine Antwort kennzeichnet ihn recht eigentümlich; er vergisst ganz den Gegenstand des bisherigen Streites und verwendet alle Mittel nur, um seinen Ruhm, sein Verdienst den alten Meistern gegenüber ins rechte Licht zu stellen, und die folgenden Strophen bis 169 sind eigentlich nur ein recht wenig ansprechender Kampf der beiden um den Vorzug, der mit unerträglichem Eigenlobe und groben Beschimpfungen und Verhöhnungen des Gegners ausgefochten wird.

Die drei noch folgenden Strophen enthalten in 170/71 einen ganz unvermittelt sich anschliessenden kleinen Rätselstreit, in 172 den Schluss Rumeslands. Regenbogens Rätsel in 170, eines der beliebten und viel gepflegten geistlich-allegorischen, soll wohl augenblicklich den so gerühmten Scharfsinn Heinrichs erproben. Der Frager schliesst, stolz auf seine eigene Weisheit und die anderer Leute gering achtend:

> ich wæn, daz ieman lebende stât,
> der singen pflege, und mir daz phat
> . . . . . . künne eben ûz gerihten.

Doch Frauenlob giebt mit Geschick und ohne weitere Worte zu machen sofort die durchaus kunstgemässe Lösung.

So hat Ettmüller in seiner Ausgabe die Rollen verteilt: Regenbogen giebt das Rätsel auf, Heinrich löst es. Aber in den Handschriften ist es gerade umgekehrt. Ettmüller rechtfertigt die Änderung damit, dass ja sonst Heinrich der Unterliegende wäre. Allein das kommt meiner Ansicht nach hier gar nicht mehr in Betracht. Die Strophen von 164 an zeigen so wenig Zusammenhang mit dem eigentlichen Thema des Streites, ob Frau oder Weib der bessere Name sei, dass die Vermutung nahe liegt, sie gehören überhaupt nicht mehr dazu, sondern seien Reste eines andern Wettkampfes, der die beiden Sangeshelden einmal in anderer Weise zusammenführte, wie ja thatsächlich auch oft genug ihre Namen mit solchen Dichterkriegen verknüpft sind. Meines Erachtens bildet den Schluss unseres Gedichtes Strophe 163, in der Rumesland den ganzen Streit für thöricht und beide Namen für gleichwertig erklärt, und das Übrige ist davon zu trennen. Ein anderer Ausweg wäre, wenn

man meint, die Kämpfer hätten sich mit dem wenig zufriedenstellenden Bescheide nicht begnügen mögen, auch den ersten Teil bis 163 für ein Fragment und den Rest für verloren zu halten. — Jedenfalls glaube ich sodann ohne Bedenken die Strophen 170/71 von dem Vorhergehenden, an das sie sich so unvermittelt anschliessen, sondern und als selbständig oder als Bruchstück eines andern Gedichtes hinstellen zu dürfen; und da könnte es doch sehr wohl sein, dass auch einmal Heinrich in einem solchen Rätselstreite unterliegt.

Rumeslands letzte Strophe (172) wird man kaum als wirklichen Abschluss des Ganzen betrachten können; dazu ist sie mit ihrer Verwerfung der schlechten Sänger viel zu allgemein gehalten, und der Umstand, dass in den Versen 13—19 die Plurale ir, iuch u. s. w. gebraucht sind, stützt wohl eher die Ansicht, dass es sich hier lediglich um ein Straf- und Scheltlied gegen die Stümper überhaupt handelt, wie deren die Litteratur ja eine grosse Menge aufzuweisen hat. Denn hätte Rumesland mit den bösen Scheltworten dieser Strophe nur den Besiegten im vorhergehenden Kampfe bezeichnen wollen, so hätte er dies wohl deutlicher und mit Namensnennung gethan, und vor allem doch nicht dem Sieger durch solch zweideutige Ausdrucksweise die Freude vergällt.

Die Frage nach der Entstehung dieses und der gleichartigen Gedichte dürfte mit vollkommener Sicherheit wohl kaum, oder doch erst nach eingehendsten Untersuchungen über Sprache und Technik derselben zu beantworten sein [1]). Will man die Analogie mit den romanischen Tenzonen heranziehen, so ist für diese zu bemerken [2]), dass sie der Regel nach von mehreren Dichtern bei persönlichem Zusammensein verfasst wurden, ein Verfahren, das wohl auch für die Entstehung der deutschen Sängerkriege als das nächstliegende in Betracht zu ziehen sein dürfte. Nur selten wurden sie improvisiert und ganz vereinzelt von einem einzigen Dichter oder nach schriftlicher, gegenseitiger Übersendung der einzelnen Strophen hergestellt. Zweifelhaft erscheint es mir jedenfalls, dass Frauenlob selbst, wie Ettmüller

---

[1]) Einige Vermutungen in Ettmüllers Ausgabe Heinrichs S. XXVII.

[2]) Vgl. darüber Zenker S. 50, 54, 70, 88.

will, der Verfasser unseres eben besprochenen Gedichtes sein soll; denn einem so stolzen, von sich und von der Überzeugung seiner Unübertrefflichkeit so ganz eingenommenen Manne möchte ich nicht eine so gröbliche Verhöhnung und so schmähliche Erniedrigung seiner selbst zutrauen, wie wir sie hier finden. Ich glaube vielmehr, dass irgend ein Unbeteiligter diesen Kampf aufgezeichnet hat, sei es nun nach einem wirklichen Wettgesange der beiden, was mir das Wahrscheinlichere zu sein dünkt, sei es kraft seiner poetischen Erfindungsgabe.

Ausser diesem grossen Streitgedichte finden wir noch einige kleinere mit Frauenlobs Namen verknüpft. Das eine, in der Jenaer Handschrift befindliche, nennt Ettmüller „Trümmer eines Singerstreites" [1]); es giebt jedoch für sich allein betrachtet keinen rechten Sinn; man muss vielmehr noch die Überlieferung der Kolmarer Handschrift heranziehen, die als Rätselstreit zwischen Heinrich und Regenbogen einige Strophen mehr bietet [2]). Zusammen mit denen der Jenaer Handschrift lassen sie sich wohl folgendermassen zu einem Ganzen ordnen: Ettm. 265 bildet den Anfang, welcher als „vürwurf" mittels der alten Formel „hie wirt geteilet, ir sult weln" unter übermässigem Selbstlobe Frauenlobs Herausforderung enthält. Dann folgen die drei ersten Strophen der Kolmarer Handschrift; in der ersten giebt Heinrich, gleich an die Allgemeinheit, frouwen unde man, nicht bloss an seinen eigentlichen Gegner sich wendend, sein Rätsel — wieder ein geistlich-allegorisches — auf, in der zweiten versucht Regenbogen eine Lösung, aber ohne Glück, und der Frager selbst verkündet die richtige in der dritten Strophe. Daran schliesst sich dann nicht ungeschickt die vierte, mit Ettm. 266 übereinstimmende, die sich in Bezeugung bewundernder Ehrfurcht vor dem jugendlichen Dichter und vor seiner hohen Gelehrsamkeit erschöpft; denn so, und nicht ironisch strafend, wie Ettmüller will [3]), möchte ich diese Strophe fasssen. — Bartsch hält den Streit trotz einiger auffallender Reime für echt, und der ganze Inhalt, eine Verherrlichung Heinrichs, scheint dem auch nicht zu widersprechen.

[1]) Str. 265/66 S. 152.

[2]) ed. Bartsch, Nr. 53 S. 333.

[3]) Ausgabe Heinrichs S. XXIII.

Ein anderes kleines Gedicht stellt Ettmüller unter die Überschrift: Geschaffen oder ungeschaffen?[1]) Frauenlob formuliert hier am Schlusse der ersten Strophe den Satz, welchen er verteidigt, so:

> Got ist ein ungeschaffen wesen,
> der tiuvel niht.

während sein Gegner, der Regenbogen, in durchaus mässigem Tone behauptet: „got der ist wol geschaffen". Heinrich bleibt natürlich auch in der Antwort bei seiner ersten Meinung und wendet sich schliesslich an die Allgemeinheit mit der Bitte um Entscheidung:

> die kristen glouben wellen hân,
> die sprechen, ob ich wâr hab oder liuge.

Dieses Werkchen ist wohl entgegen Ettmüllers Auffassung doch als vollendetes Streitgedicht, nicht als Bruchstück zu betrachten. Denn seine Pointe liegt ja in der Doppelbedeutung, welche das Wort ungeschaffen in sich schliesst. Regenbogen nimmt es im übertragenen Sinne als hässlich, Frauenlob aber in dem eigentlichen als unerschaffen, wie er in der Schlussstrophe ausdrücklich erklärt und so den Doppelsinn aufdeckt.

Aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts haben wir sodann noch einen umfänglichen Streit, der wiederum Frauenlobs und Regenbogens Namen trägt, den kriec von Wirzburc[2]). Der Verfasser ist nach des Herausgebers Ansicht ein Würzburger, der sehr eifrig die Ausdrucksweise seiner Helden nachahmt, sodass sich einige fast wörtliche Übereinstimmungen mit Gedichten des Frauenlob und Regenbogen finden, auf die Bartsch in den Anmerkungen hingewiesen hat. — Die einleitenden Strophen enthalten Heinrichs Herausforderung und ihre Annahme durch Regenbogen, wobei dieser ausdrücklich betont:

> Nû sîn wir al durch kurzewîle her bekomen:
> wir sullen froelîch sîn, daz mac uns wol gefromen,
> mit hübschen zühten, aller kriec sî ûz genomen.

Der Gegner ist damit auch einverstanden und nennt nun seinen Satz: „durch frouwen êre" legt er seine Waffen an,

[1]) ed. Ettmüller S. 159 Str. 277—279.

[2]) Bartsch, Kolm. Hs. Nr. 61 S. 351. Auch in der Wiltener Hs. überliefert. vgl. Bartsch, Kolm. Hs. S. 106 Nr. 74 u. Zingerle l. c. S. 351.

ihren Namen über alles zu preisen ist sein Ziel, während der andere des Mannes Vorzug vor dem Weibe verteidigt und meint: „sô gât doch mannes name vür“.

Im ersten Teile erinnert der Streit mitunter an das schon erwähnte Kampfgespräch zwischen einer Frau und einem Priester. Die Verhandlung ist durchaus sachgemäss und rein geistlicher Natur; es finden sich nur wenige Schimpfworte und ab und zu ein Anruf an die Merker, ein Beweis, dass sich der Dichter das Werk in einer Schule vorgetragen dachte. Regenbogens Hauptstütze ist der Ausspruch, dass Gott der Vater doch ein Mann sei, während Frauenlob meint, den Frauen gebühre der höchste Preis, da doch Gott selbst eine ihres Geschlechtes zur Mutter seines Sohnes erkoren habe. Am Schlusse giebt denn auch der erstere seine Niederlage zu:

> daz got hât menlîch forme ganz an sich genomen,
> daz ist von reiner frouwen adel dar bekomen.

Um aber seine frühere Behauptung nicht gerade ganz fallen zu lassen, fügt er noch an:

> darumbe zimt uns kristen wol, daz wir sie êren beide,
> die werden man und ouch die reinen frouwen.

Dieses Gedicht können wir wohl als typisches Beispiel für die ganze Gattung in jener Zeit hinstellen; es ist ein Sängerkrieg, wie man ihn sich recht gut denken kann, zum Vergnügen der Beteiligten in einer Schule aufgeführt. Ein Preis ist ausgesetzt, und die Bewerber um das krenzelîn, vielleicht gute Freunde, geben sich alle Mühe, es zu gewinnen, ohne dabei in jenen rohen, unmässig groben Ton zu verfallen, der uns in dem andern grossen Gedichte, über wîp und frouwe, so unangenehm berührte.

C. Rätselspiele, Weisheitsproben, gelehrte Gespräche.

Bei den deutschen Denkmälern dieser Gattung können wir vor allem die zwiefache Entwickelung nach der gelehrten und nach der volksmässigen Seite hin beobachten. Einen direkten Zusammenhang mit den ältesten lateinischen gelehrten Gesprächen von der Art der disputatio Pippini cum Albino und ihrer Sippe, und den Beweis dafür, dass derartige Erzeugnisse dauernd fort-

lebten und sich auch ziemlicher Beliebtheit erfreuten, ersehen wir aus der Übersetzung einer solchen disputatio, deren Anfang Bartsch als Gespräch zwischen König Pippin und einem Meister mitteilt [1]).

Auf die Verbreitung der Salomo- und Markolfsage in Deutschland wurde schon gelegentlich bei der Behandlung dieses Stoffes in den fremden Litteraturen hingewiesen. Dass er hier schon in alter Zeit heimisch und weithin bekannt gewesen ist, erweist je ein Zeugnis bei Notker Labeo [2]) und Freidank [3]); und zwar ist hier wie in der lateinischen und französischen Litteratur die volksmässige und scherzhafte Umgestaltung, wenigstens seit Freidanks Zeit, schon völlig durchgedrungen, während in der angelsächsischen, wie wir sahen, der Charakter dieser Gespräche noch durchaus ernst und gelehrt war. Die älteste deutsche uns erhaltene Fassung [4]) stammt aus dem 14ten Jahrhundert und ist des Inhalts, dass der bäuerische und ungehobelte, aber witzig-schlaue und schlagfertige Markolf die weisen, ernsten, würdevollen Aussprüche des gelehrten Salomo durch entsprechende weltliche, derbe und oft recht schmutzige Gegenstücke überbietet, „das Ideale durch das Gemeine, das Erhabene durch das Lächerliche übertrumpft“ [5]), und jenen zum Geständnis seiner Niederlage zwingt. Übrigens findet sich hier auch eine Art Rätsel, Aussprüche mit einem besonderen, verborgenen Sinne, mit denen Markolf einige Fragen Salomos beantwortet.

Eine andere Bearbeitung in Versen wurde um 1450 von Gregor Hayden vorgenommen [6]), und eine dramatische werden wir nachher noch zu nennen haben.

In die Kategorie der scherzhaften Rätselfragen, der wir auch schon begegnet sind, gehört im Anfange des 13. Jahrhunderts ein späterhin viel bearbeiteter Stoff, jene Partie von

---

[1]) Verzeichn. d. deutschen Heidelberger Handschriften. cod. 347, 4. (S. 186.)

[2]) In der Paraphrase des 118. Psalms; bei Hattemer, St. Gallens altd. Sprachschätze II, 435b, in Pipers Ausgabe Notkers II, 522 Zeile 11.

[3]) ed. Grimm, 2. Ausg. 1860 S. 52, 3.

[4]) Hgg. in v. d. Hagen u. Büschings deutschen Ged. d. Mittelalters I.

[5]) Vogt in Pauls Grundriss II [1], S. 388.

[6]) Hgg. in Bobertags Narrenbuch.

des Strickers Pfaffen Âmîs[1]), in welcher dieser die verfänglichen Fragen seines Bischofs so lustig und burlesk, und doch so unwiderleglich beantwortet. In dieser Dichtung sehen wir eine Verschmelzung der gelehrten mit der volksmässigen Richtung; denn der Bischof nimmt diese Klugheitsprüfung in ernster Absicht vor; im Falle des Nichtbestehens will es dem Pfaffen sogar die fette Pfründe wegnehmen; dieser aber betrachtet die Sache durchaus von der heiteren Seite.

Etwa in dieselbe Zeit fällt sodann das völlig geistliche Rätselspiel zwischen König Tirol und seinem Sohne Fridebrant[2]), wahrscheinlich nur ein Fragment, an welches sich dann einige Anklänge im zweiten Teile des Wartburgkrieges finden[3]), dem grossen Rätselkampfe zwischen Klingsor von Ungerland und Wolfram von Eschenbach. Für sein Verhältnis zum ersten Teile, das zum mindesten ein sehr lockeres ist, begnüge ich mich hier auf die Ausführungen Simrocks, Schneiders[4]) und Stracks zu verweisen. Klingsor hat den Ruf von Wolframs Meisterschaft vernommen und ist gekommen, um seine Kunst zu erproben. Löse er die Aufgabe, so wolle er diese anerkennen, ihn sonst aber als einen Stümper verrufen, selbst wenn er dabei nur den geringsten Fehler begehe. Die Prüfung besteht nun in der Lösung der von Klingsor aufgegebenen allegorisch-geistlichen Rätsel, und zwar hält Simrock (S. 257) nur das erste und zehnte der uns überlieferten für echt und ursprünglich, alle übrigen aber, und zunächst natürlich die von Wolfram aufgegebenen, für spätere Einschiebungen, welche erst Abschreiber und Interpolatoren aus Lust an solchen Spielen des Witzes und der üblichen Gelehrsamkeit mit eingefügt haben. Jedenfalls ergiebt sich aber aus der grossen Häufung dieser kleineren Rätselspiele im Rahmen des ganzen Gedichtes, in das

---

[1]) v. 93—108 ed. Lambel, Erzählungen u. Schwänke. 2. Auflage, Leipzig 1883. S. 11 ff. der Einleitung handeln ausführlich über die grosse Verbreitung dieses Stoffes u. d. Rätseldichtung überhaupt.

[2]) ed. Leitzmann, Halle 1888. = Altd. Textbibl. Nr. 9.

[3]) Oldenburg, z. Wartbgkriege. S. 42 ff.

[4]) Der zweite Teil des Wartburgkrieges und dessen Verhältnis zum Lohengrin. Leipziger Dissert. Mühlberg 1875.

sie zum Teil nicht im mindesten hineinpassen, wie beliebt und viel geübt damals diese Litteraturgattung gewesen sein muss.

Völlig volksmässig dagegen und inhaltlich den alten skandinavischen Rätselgedichten näher stehend ist das Tragemundslied[1], welches sogar noch eine Anzahl Fragen mit jenen gemein hat. Müllenhof setzt es in das 12. Jahrhundert, ohne aber den Beweis für diese Zurückdatierung zu geben; überliefert ist das Lied erst aus dem 14. Jahrhundert. Meister Tragemund erscheint uns hier als der Typus eines „varenden man“, der durch seine weiten Reisen — „zwei und sübenzig lant die sint dir kunt“ heisst es mit stäter, formelhafter Wiederkehr in der Anrede — sich eine so grosse Weisheit erworben, dass ihn niemand hierin übertrifft und er alle Rätsel und Fragen zu beantworten vermag.

Eine andere beliebte Form der Rätselspiele zeigen uns die sogenannten Kranzlieder, welche, an alten Volksbrauch anknüpfend, beim Tanze gesungen wurden. Der Sänger wirbt darin bei einer Jungfrau um ihr Rosenkränzlein und muss es sich durch die Lösung einer Anzahl von Rätselfragen verdienen[2].

Dass sich auch die Sänger von Beruf und die Meister dieser Gattung bemächtigten und sie gern pflegten, ist ja leicht erklärlich; bot sie doch die beste Gelegenheit, mit der eigenen Gelehrsamkeit zu glänzen und zugleich die des Gegners zu erproben, worauf jener wohl gewöhnlich recht gern eingehen mochte, um auch seinerseits mit seiner Weisheit prunken zu können. Wie eng diese Rätselkämpfe mit den eigentlichen Sängerkriegen verwachsen sind, haben wir ja gesehen, da wir schon einige besprochen haben, eben weil sie untrennbar zu jenen hinzugehörten.

Ausser manchen kleineren Resten und Trümmern selbständiger Rätselkämpfe, die teils Herausforderungen, teils Scheltstrophen für bewiesene Unkenntnis enthalten[3], kennen wir auch

---

[1]) Müllenhof u. Scherer, Denkmäler³. Bd. I. Nr. 48.

[2]) Uhland, Volkslieder Nr. 2.

[3]) z. B. Hagen, Minnes. III, 65, ²/₃. II, 369, IV. III, 468. Bartsch, Kolm. Hs. Nr. 84, 99, 136, 183 u. bes. 53, das schon besprochen ist. Nähere

einige grössere und vollständige Stücke dieser Art, bei denen das polemische Element oft ganz besonders deutlich hervortritt. Hierher gehört zunächst ein Streit des Singuf mit Rumesland[1]), geistlichen Inhalts, und ein grösserer Rätselkomplex, verfasst von Regenbogen[2]). Dieser richtet zwar die Aufforderung zur Lösung zunächst an die Allgemeinheit, hat aber doch besonders den Frauenlob im Auge, dem gegenüber er es auch an spitzen und derben Ausfällen nicht fehlen lässt. In Strophe 7 heisst es nur:

„Wer ist nu hie so künste rîch,
der mir die mül (den Gegenstand des Rätsels) mit sinnen râten kan?"

In der nächsten wird er schon deutlicher:

Wer ræt mir disen kluogen rât?
her Vrouwenlop besunder!
her Vrouwenlop, sliuz mir ûf disen bunt!

Die neunte Strophe ist noch anzüglicher:

her Vrouwenlop, ir sprecht, mîn herze daz sî iu wol kunt:
der rât der sî iu vür geleit,
rât mir daz viur, ir habt ez dicke enbrant!

Als er nun keine richtige Lösung erhält, lässt er seinem Unmut und Spott ganz unverhohlen freien Lauf (Str. 10):

ir habt ze vil hie umb gejeit
in übermuot, daz merkt, her Vrouwenlop!
mich dunkt ir sît der müln ein kint,
daz red ich offenlîche.

Ein weiteres Gedicht unter dem Namen dieser beiden unermüdlichen Helden enthält dann die Kolmarer Handschrift[3]); die beiden ersten Strophen weist Bartsch dem Regenbogen selbst, die letzte dem Frauenlob zu. Der Eingang, mit ziemlich drastischen Gleichnissen durchsetzt und keineswegs von der Bescheidenheit diktiert, enthält Regenbogens Herausforderung. In der

Angaben über mhd. Rätsellitt. in Reinmar v. Zw. ed. Roethe 251 u. Scherer deutsche Stud. I, 345 (Sitz. Ber. d. Kaiserl. Ak. d. W. Bd. 64. 1870.)

[1]) Hagen, Ms. III, 49.

[2]) ebda. 347—349.

[3]) ed. Bartsch Nr. 62 S. 362 u. Einleitg. S. 176.

zweiten wendet er sich an einen „werden fürsten" und bittet diesen, den Sanges- und Weisheitskampf zwischen ihm und seinem Gegner zu gestatten:

> Ach werder fürste, ich bitte dich in hôhem lobe
> daz du uns mit einander lâst in künsten toben.

Das Werk wurde also bei Hofe, wohl in grösserer Gesellschaft, vorgetragen, ein Grund, wie mir scheint, für die Annahme, dass das Ganze ursprünglich wohl länger gewesen sei; denn für drei Strophen lohnt sich eigentlich kaum der Aufwand so vieler Redensarten. Am Ende der Strophe stellt er seinem Gegner drei Fragen mit folgendem Schlusssatze: „und rætest du die glôsen drî, sô bist du sinnes rîche". Die letzte Strophe enthält kurz und bündig die Antwort Heinrichs und die richtige Lösung der drei Rätsel; das scheint mir aber nicht gerade dafür zu sprechen, dass dieser selbst der Verfasser ist; seinem Charakter und seiner Praxis würde es, glaube ich, angemessener sein, bei der Siegesgewissheit, die ihn erfüllt, erst einen mächtigen Redesturm gegen den verwegenen Herausforderer zu entfesseln und ihn ob seiner Kühnheit weidlich zu schelten.

Noch nach einer andern Richtung hin hat sich unsere Gattung entwickelt, die mehr an die wirklichen, gelehrten Disputationen des Mittelalters erinnert. An erster Stelle ist dafür wieder der Regenbogen zu nennen, der gern einen Juden auf solche Weise bekehren möchte [1]:

> Wolher an mich, welch Jud ist wîse
> al mit der alten ê, den wil ich überkomen.

Der Streit wird weiter ausgeführt, natürlich mit geistlich-gelehrten Waffen, aber die Rollen sind sehr ungleich verteilt. Der christliche Sänger redet und schilt fast ohne Unterbrechung, während dem Juden immer nur wenige Worte zur Verantwortung oder zu einem Bekenntnisse eingeräumt werden.

Wahrscheinlich haben wir es hier mit der Wiederaufnahme und Weiterbildung des alten Motives der Silvesterlegende zu thun, welche sich schon in der Kaiserchronik in der Form

[1]) Hagen, Minnes. III, 351. vgl. auch Bartsch, Kolm. Hs. S. 134 Nr. II, 52.

einer solchen Disputation findet [1]); und die Kämpfe zwischen Synagoge und Ecclesia, dem alten und dem neuen Testamente, die man ihrerseits wieder auf eine Predigt des heiligen Augustin zurückführt [2]), sind in den geistlichen Spielen typisch [3]).

„Ein disputatz eins freiheits mit eim Juden" von Hans Folz [4]) zieht dieses Thema karrikierend ins Lächerliche. Folz berichtet uns den Streit in Form einer gereimten Erzählung. Juden und Christen sind in einer niederländischen Stadt in Fehde geraten; sie soll durch eine feierliche Disputation zwischen je einem Vertreter beider entschieden werden. Die Juden ersehen sich dazu einen hochgelehrten Rabbi, die Christen aus Mangel an einem Würdigeren einen zufällig erscheinenden Freiheit d. h. einen fahrenden Schüler. Der Jude glaubt recht listig zu verfahren und sagt gar nichts, sondern macht an Stelle der drei entscheidenden Fragen drei seltsame Gebärden, auf welche der Freiheit, ohne natürlich von ihrer Bedeutung eine Ahnung zu haben, doch keck und unbefangen mit drei entsprechenden antwortet. Der Rabbi aber legt ihnen einen noch geheimnisvolleren und tieferen Sinn unter als den seinigen und bekennt seine Niederlage, während jener damit ganz burleske Scherze verband und eigentlich gar nicht weiss, warum er gesiegt hat, wie er seinen Glaubensgenossen auch unverhohlen berichtet. — Das Gedicht dient einerseits zur Verhöhnung und Verspottung der Juden und ihrer thörichten Weisheit, andererseits ist es ein Preislied auf die kecke, sorglose Ausgelassenheit des Standes der fahrenden Schüler.

Ein solcher ist auch der Held des nächsten und letzten Gedichtes unserer Art, in dem seine Rolle einigermassen der des Markolf ähnelt. Es ist ein Streit zwischen einem Freiheit und einem Priester [5]). Der erstere ist nach langer, anstrengen-

---

[1]) Kaiserchronik ed. Schröder in Mon. Germ. Hist. Script. qui vern. ling. usi sunt Tom. I, pars I. Hannover 1892. S. 293 ff., v. 8574 ff.

[2]) Creizenach, Gesch. d. neueren Dramas. Halle 1893. Bd. I S. 67 ff

[3]) Auch die bildende Kunst benutzte gern dieses Motiv. vg' P. Weber, Geistliches Schauspiel und christliche Kunst in ihre' erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge.

[4]) Keller, Fastnachtsspiele S. 1115 ff.

[5]) Keller, Fastnachtsspiele S. 530.

der Wanderung in einer Bauernstube, halb verhungert, ohnmächtig geworden, und es wird nun ein Priester herbeigeholt, der ihn auszuforschen sucht. Jener aber versteht die Fragen absichtlich immer falsch, ähnlich wie Till Eulenspiegel, dessen Hauptstärke es ja auch ist, die Leute durch zwar wörtliche aber unsinnige Auffassung und Ausführung von Mitteilungen und Aufträgen zum Narren zu halten, und parodiert sie durch seine schalkhaften Antworten. Wenn er gefragt wird: Wo bist du krank? so sagt er: Auf dieser Bank; oder auf die Frage, ob er beten könne, erwidert er, mit Betteln habe er sich schon manches Jahr ernährt, u. s. w.

D. Überblick über das Verhältnis der Streitgedichtlitteratur zu den Fastnachtsspielen.

Nach der Betrachtung der verschiedenen Arten von Streitgedichten sei es nun gestattet, auch noch einen kurzen Blick auf die Anfänge der dramatischen komischen Dichtung in Deutschland zu werfen, da sich doch ein etwas engerer Zusammenhang derselben mit gewissen Gattungen der Streitgedichte beobachten lässt, als Creizenach in seiner Geschichte des neueren Dramas ihn einräumen möchte. Ausser dem Einflusse des alten Streites zwischen Sommer und Winter auf jenes niederländische „abele spel" (s. S. 38) und dem der Kämpfe von Vertretern einzelner Stände auf die Spiele, in denen Fasten und Fastnacht selbst auftreten [1]), wäre hier noch besonders ein niederdeutsches Fastnachtsspiel des Nicolaus Mercatoris von dem Streit zwischen Leben und Tod zu beachten [2]).

Es ist dieses erwiesenermassen nichts anderes als eine etwas erweiterte, mit einigen Einleitungs- und Schlussversen versehene Bearbeitung jenes Streites zwischen Leben und Tod, dessen wir oben (S. 60) gedachten.

---

[1]) Creizenach I, 459. Zwei deutsche bei Keller Nr. 51 u. 72, doch da auch Einfluss von Gerichtsscenen.

[2]) Seelmann, nd. Fastnachtsspiele.

Das Fastnachtsspiel „Der Waldbruder“ (Keller No. 2) könnte man mit eben so gutem Rechte ein einfaches Streitgedicht nennen; denn es ist nur ein Zank zwischen einem heuchlerischen Vertreter des geistlichen Standes und einem ungehobelten Laien, die sich um die Wette gegenseitig herabsetzen und sich ihre Schandthaten vorwerfen.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist, wie ich glaube, die Gattung des Wettliedes für die Fastnachtsspiele geworden; denn etwa ein Fünftel der bei Keller gedruckten, allerdings gerade die, welche Creizenach nur als Fastnachtsaufzüge (S. 407) bezeichnet, scheinen mir auf jene, oder doch auf Nachahmung derselben zurückzugehen. Hier einige Belege. In No. 16 und 33 bei Keller treten eine Anzahl Frauen und Männer auf; die ersteren setzen für denjenigen einen Preis aus, der seine Frau am besten zu preisen verstünde. Um ihn zu erringen, thun dies nun die Männer der Reihe nach aus besten Kräften, wofür sie am Ende den Dank der Frauen ernten. In beiden Stücken haben wir nur neue, in etwas rohem Tone gehaltene, wieder mit kurzem Eingang und Schluss versehene Bearbeitungen eines alten Themas, desselben, welches wir oben von einem Minnesinger in seinem Liede von den neun Rittern (S. 67) behandelt sahen.

Wie sich ferner in Zabulons Buch Wolfram und Klingsor in der Erzählung merkwürdiger Geschichten zu überbieten suchten, oder in dem Liede von den sieben grössten Freuden jeder das ausführlich schilderte, was ihm am besten gefiel, so finden wir entsprechende Wettbestrebungen auch in unseren Spielen. Sehr häufig treten da eine Anzahl Narren oder Bauern auf, die nacheinander ihre Liebesabenteuer berichten und dabei jeder den Anspruch auf die höchste Leistung erheben. (z. B. No. 13. 14. 32. 38 u. a.) Manchmal suchen sich auch die Schauspieler durch die Erzählung von Lügenmärchen zu übertreffen (No. 9. 64). In noch anderen Fällen wieder loben sich die Auftretenden einfach selbst um die Wette, teils ohne Nebenabsicht, teils, um sich dadurch eine Braut zu gewinnen (No. 12. 15. 28. 36 u. a.). Bei einem der letzteren, (No. 70) in welchem die Vertreter von dreizehn Ständen derartig um die Hand einer Jungfrau werben, und zuletzt ein Schreiber den Sieg davon-

der Wanderung in einer Bauernstube, halb verhungert, ohnmächt
geworden, und es wird nun ein Priester herbeigeholt, der ih
auszuforschen sucht. Jener aber versteht die Fragen absich
lich immer falsch, ähnlich wie Till Eulenspiegel, dessen Haup
stärke es ja auch ist, die Leute durch zwar wörtliche aber ur
sinnige Auffassung und Ausführung von Mitteilungen und Auf
trägen zum Narren zu halten, und parodiert sie durch sein
schalkhaften Antworten. Wenn er gefragt wird: Wo bist d
krank? so sagt er: Auf dieser Bank; oder auf die Frage, o
er beten könne, erwidert er, mit Betteln habe er sich scho
manches Jahr ernährt, u. s. w.

D. Überblick über das Verhältnis der Streitgedicht litteratur zu den Fastnachtsspielen.

Nach der Betrachtung der verschiedenen Arten von Streit
gedichten sei es nun gestattet, auch noch einen kurzen Blic
auf die Anfänge der dramatischen komischen Dichtung in Deutsch
land zu werfen, da sich doch ein etwas engerer Zusammenhan
derselben mit gewissen Gattungen der Streitgedichte beobachte
lässt, als Creizenach in seiner Geschichte des neueren Drama
ihn einräumen möchte. Ausser dem Einflusse des alten Streite
zwischen Sommer und Winter auf jenes niederländische „abel
spel“ (s. S. 38) und dem der Kämpfe von Vertretern einzelne
Stände auf die Spiele, in denen Fasten und Fastnacht selbs
auftreten [1]), wäre hier noch besonders ein niederdeutsches Fast
nachtsspiel des Nicolaus Mercatoris von dem Streit zwische
Leben und Tod zu beachten [2]).

Es ist dieses erwiesenermassen nichts anderes als ein
etwas erweiterte, mit einigen Einleitungs- und Schlussverse
versehene Bearbeitung jenes Streites zwischen Leben und T
dessen wir oben (S. 60) gedachten.

---

[1]) Creizenach I, 459. Zwei deutsche bei Keller Nr. 51 u. 72.
auch Einfluss von Gerichtsscenen.

[2]) Seelmann, nd. Fastnachtsspiele.

Das Fastnachtsspiel [illegible] tinus
könnte man mit eben so [illegible] der
dicht nennen; denn es [illegible] wohl
rischen Vertreter des [illegible] Drama
Laien, die sich [illegible] dichte
ihre Schandthaten [illegible]

Von besonderer [illegible]
Gattung des [illegible]
etwa ein Fünftel [illegible]
die, welche [illegible]
zeichnet, [illegible]
selben zurück[illegible]
bei Keller [illegible]
ersteren [illegible]
am besten [illegible]
dies um die [illegible]
für sie [illegible]
Stücke [illegible]
wieder [illegible]
eines [illegible]
Minne[illegible]
handelt [illegible]

[illegible]
im der [illegible]
[illegible]
jeder [illegible]
finden [illegible]
Spiele [illegible]
auf [illegible]
jeder [illegible]
No. [illegible]
spiele [illegible]
(No. 1 [illegible]
treten [illegible]
teils [illegible]
36 [illegible]
Ver[illegible]
Jun[illegible]

trägt, ist übrigens die Ähnlichkeit mit einem lateinischen Liede einer Prager Handschrift von 1459 zu beachten [1]); dort möchte gern eine Mutter ihre Tochter verheiraten und preist ihr nach einander die Vorzüge eines miles, monachus (!) rusticus u. s. w.; aber jene verschmäht alle diese und wählt erst den letzten, einen scolaris literatus.

Auch noch andere Gattungen der Streitgedichte haben in den Fastnachtsspielen eine Weiterentwickelung erfahren, so namentlich der Rätselstreit. Das Spiel von dem Freiheit oder Freihard (No. 63) ist weiter nichts als die mimische Aufführung einer alten volksmässigen Dichtung von der Art des Tragemundsliedes, und in einem andern finden wir eine ganze Reihe von Rätselspielen in der Weise dargestellt (No. 25), dass eine Anzahl Personen, immer zu Paaren geordnet, sich Fragen vorlegen und sie unter Schelt- und Hohnreden beantworten.

Der uns schon aus dem Pfaffen Âmîs bekannte Stoff hat auch seine Dramatisierung erfahren in dem Spiel von einem Kaiser und einem Abt (No. 22); und zwar steht dieses bereits auf einer höheren Stufe dramatischer Entwickelung, da hier der Dichter ausser den Hauptpersonen noch eine ganze Menge anderer auftreten lässt.

Endlich haben wir als scenische Aufführung einer Weisheitsprobe noch zu nennen das Spiel von König Salomo und Markolfo (No. 60) von Hans Folz. Der eigentliche Kern desselben ist jener alte Wortstreit der beiden, in welchem der weise König so schmählich überwunden wird; damit sind dann noch, auch im Anschluss an die alte Quelle, einige andere Geschichten verknüpft; so die Erzählung von Salomons Urteil, eine neue List Markolfs, durch die er den König von dem Wankelmute der Frauen überzeugt, und noch mehrere andere burleske Scherze.

Wenn wir sodann auch die Gattung der gelehrten Disputationen, namentlich zwischen Cristentum und Judentum in den Fastnachtspielen fortleben sehen, wie besonders im Spiel von

---

[1]) Gedruckt von Feifalik i. d. Sitz. Ber. d. Kais. Ak. d. Wis. zu Wien. phil.-hist. Kl. Bd. 36 S. 169.

der alten und neuen Ê (No. 1) und im Kaiser Konstantinus (No. 106) — übrigens auch wieder eine neue Bearbeitung der Silvesterlegende — und anderen, so ist dabei allerdings wohl mehr an eine Beeinflussung durch das lateinische geistliche Drama zu denken als an eine solche durch die wenigen Streitgedichte dieser Art.

Schluss.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Betrachtung in Kürze zusammen:

Die Gattung des Streitgedichtes ist ein Allgemeingut der Völker des Abendlandes; fast in allen Litteraturen konnten wir Spuren, in den meisten eine besondere Entwickelung wahrnehmen. Von den Griechen gelangte sie zu den Römern, von diesen ward sie in die Länder Mitteleuropas verpflanzt. Im Mittelalter gedieh sie dort zunächst in der internationalen Sprache, als ein Erzeugnis internationalen Geistes und seiner Poesie, naturgemäss zugleich wie jene ganze Zeit von dem Zauber des geistlich-kirchlichen beherrscht, wie von den Einflüssen römischer Bildung durchsetzt. Dabei verbindet sie sich gleich in einem der ältesten Denkmäler aufs Innigste mit germanischen Eigenheiten und Charakterzügen, und allmählich bilden sich in den einzelnen Litteraturen Sondererscheinungen aus, aber immer fussend auf den gegebenen allgemeinen Grundzügen.

So pflegen die Provenzalen und Nordfranzosen mit grösster Vorliebe den Sängerstreit, die Tenzone, bei der jedoch der Stoff die Nebensache wird, während die Person des Dichters, die kunstvolle Form, die Lust an Spitzfindigkeiten in den Vordergrund treten.

Auf germanischem Boden blühen, zunächst in der Poesie der Skandinavier und Angelsachsen, einige Zweige unserer Gattung durchaus selbständig, unberührt von fremden Einflüssen und Entlehnungen, wie jene markigen Streitgespräche der Götter und Helden, die vielleicht nur in den Kampfreden der Helden Homers ein würdiges Gegenstück haben, und die Rätselspiele;

andere Denkmäler dagegen zeigen wieder die Verquickung alteinheimischen Wesens mit den Errungenschaften der römischen, christlichen, gelehrten Bildung.

In der deutschen Dichtung sind uns aus der althochdeutschen Zeit keine Beispiele unserer Gattung bekannt, auch in der ältesten mittelhochdeutschen Periode fehlen sie noch; aber in der Blütezeit beginnen sie sich zu zeigen, allerdings zuerst ziemlich vereinzelt. Ihre eigentliche Entwickelung und Blüte fällt in die spätmittelhochdeutsche Zeit, in der sie durchaus von der herrschenden didaktisch-allegorischen Richtung, namentlich von der Minneallegorie, beeinflusst ist und in engem Zusammenhange mit den Anfängen des Meistergesanges steht.

Einesteils bemerken wir direkte Anlehnungen an lateinische Vorbilder, andernteils entwickeln sich mehrere Typen des Streitgedichtes selbständig nebeneinander und zu gleicher Zeit. Seine Gattung muss bald didaktischen Zwecken dienen, bald bietet sie einen bequemen Weg um gelehrten, religiösen, sittlichen Bedenken und Betrachtungen, dann wieder erotischen Ergüssen Ausdruck zu verleihen, bald endlich wird sie geübt aus reiner Freude an ihr selbst, aus Lust am Dialektischen, am Polemischen, am lebendig Dramatischen, das schon in ihr keimt.

Die Form erscheint zum Teil, besonders in den früheren Gedichten, rein, zum Teil auch, namentlich in den späteren, eng verschmolzen mit der im ganzen Mittelalter äusserst beliebten episch-novellistischen oder allegorischen Einkleidung, und mitunter erkennen wir auch das karrikierende Gewand der Dörperpoesie.

Den breitesten Raum nehmen unter unseren deutschen Streitgedichten die Kämpfe um den Vorzug ein, und unter ihnen wieder die über Fragen des Minnelebens. Umgekehrt aber wie in der romanischen Dichtung tritt hier der Dichter fast ganz zurück, auch die eingeführten streitenden Gegner sind von geringerer Wichtigkeit, die Hauptsache ist die deutscher Art entsprechende gründliche und liebevolle Behandlung des Themas.

Sängerkriege kennen wir durch vollständige Denkmäler erst aus der Zeit des beginnenden Verfalles, aber viele Zeugnisse und Spuren bewiesen uns, dass auch diese Art für die Blütezeit vorauszusetzen ist.

Die Rätselspiele, einen so gern und viel gepflegten Zweig der Gattung, sehen wir auch in reicher Entfaltung vor uns, teils in rein volksmässigen, teils in gelehrten und geistlichen Bahnen sich bewegend.

Zuletzt endlich konnten wir noch einen entscheidenden Schritt der vorwärts drängenden Entwickelung wahrnehmen; im Fastnachtsspiele, im komischen Drama, sahen wir viele Stoffe der alten Streitgedichte wiederaufgenommen und mit neuer Liebe und mit einer neuen Technik behandelt und fortgebildet.

Nachträge.

Zur Einleitung: Für die antiken Streitgedichte ist noch eine Schrift zu erwähnen, für deren Nachweis ich Herrn Prof. Dr. K. Zacher zu Dank verpflichtet bin: O. Hense, die Synkrisis in der antiken Litteratur. Rede, gehalten am 18. Mai 1893 bei der öffentlichen Übernahme des Prorektorates der Universität Freiburg.

Zu S. 11: Über das Gedicht De Phyllide et Flora ist noch auf die Untersuchungen von Jakob Schreiber in seiner Dissertation: Die Vaganten-Strophe der mittellateinischen Dichtung (Strassburg 1894) S. 75 fgg. zu verweisen, in welcher der Verfasser die Entstehungszeit des Gedichtes in das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts setzt. — Auch ist zu bemerken, dass die Fassung der erwähnten römischen Handschrift doch schon veröffentlicht ist und zwar von Hauréau in den Notices et extraits 1893, VI, 278. — Ferner sind in der ersten Anmerkung auf S. 11 die Worte: „Hubatsch — einander ab“ zu streichen.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.



Germanistische Abhandlungen

begründet
von
Karl Weinhold

herausgegeben
von
Friedrich Vogt.

XIV. Heft.

Des armen Hartmann Rede vom Glouven.

Eine deutsche Reimpredigt des 12. Jahrhunderts.

Untersucht und herausgegeben
von
Friedrich von der Leyen.

Breslau.
Verlag von M. & H. Marcus.
1897.

Des armen Hartmann Rede vom Glouven.

Eine deutsche Reimpredigt des 12. Jahrhunderts.

Untersucht und herausgegeben

von

Friedrich von der Leyen.

Breslau.
Verlag von M. & H. Marcus.
1897.

Vorwort.

Diese untersuchungen sind 1893/4 entstanden und Oktober 1894 von der Berliner philosophischen fakultät als inauguraldissertation genehmigt worden, nur ein teil von ihnen erschien als solche im druck (Berlin 1894 bei H. S. Hermann). Seitdem habe ich das ganze mehrfach umgearbeitet und erweitert, leider musste ich das manuscript bisweilen auch monatelang ruhen lassen. Soweit ich konnte, versuchte ich die ungleichheiten zu beseitigen, die eine solche arbeitsweise mit sich bringt.

Die ausgabe des gedichtes habe ich 1895 hergestellt und gleichfalls mehrfach revidiert. — Über die gesichtspunkte, die bei der textbehandlung obwalteten, gibt die arbeit selber auskunft, besonders Abschnitt I, III, (Heimat) V (Metrik § 1 bis § 2). Ich wollte den Massmannschen text von seinen vielen fehlern reinigen, habe auch hie und da ergebnisse grammatischer und metrischer untersuchungen zur geltung gebracht (vgl. Heimat § 13 a. 1. § 16 a. 3). Der versuch, eine umschrift in den originaldialect vorzunehmen, lag mir begreiflicherweise fern; die von mir als interpoliert erkannten verse habe ich auch nicht ausgeschieden, sondern nur in eckige klammern gesetzt.

Die anmerkungen wollen erstens meine untersuchung bequem zugänglich machen, insbesondere die benutzung der formeln und gleichlautenden wendungen erleichtern, zweitens die quellen Hartmanns, soweit die bibel sie enthält, wörtlich

hersetzen, um so Hartmanns art, quellen zu benutzen, zu ver-
anschaulichen.

Herrn geh. rat. prof. dr. Weinhold und herrn prof. Rödiger
danke ich für lehrreiche hinweise; herrn prof. dr. Vogt ebenso,
diesem ausserdem für die mir bewiesene unerschöpfliche geduld
und nachsicht. Wenn an dieser arbeit etwas brauchbar wurde,
so hat sie das namentlich ihm zu verdanken. Besonders tief bin
ich schliesslich herrn prof. E. Schröder verpflichtet, der mir sein
handexemplar zur verfügung stellte und auf meine vielen fragen
stets mit grösster bereitwilligkeit erschöpfende auskunft gab.
Wo ich im einzelnen durch seine bemerkungen gefördert bin,
habe ich an den betreffenden stellen vermerkt.

Der druck des manuscriptes hat viel längere zeit erfordert,
als vorauszusehen war.

München, Juli 1897.

Friedrich von der Leyen.

Inhalt.

	Seite.
I. Vorbemerkungen	1.
II. Der Dichter. Entstehungszeit des Glouven	4.
III. Heimat des Glouven	15.
IV. Wortschatz. Interpolationen	31.
V. Metrik	45.
VI. Wortwahl und Stil	56.
VII. Predigt und Reimpredigt	75.
VIII. Inhalt und Quellen	92.
IX. Formeln	119.
Die Rede vom Glouven	159.
Druckfehler und Berichtigungen	225.
Bemerkungen des Herausgebers	226.

I. Vorbemerkungen.

(Handschrift, Ausgaben, Litteratur.)

‚Die rede vom Glouben' des armen Hartmann hat 1837 Massmann zum ersten und einzigen male vollständig herausgegeben [1]. Kleine teile des gedichtes veröffentlichten Hoffmann [2], Graff [3] und Wackernagel [4].

Über die heimat und persönlichkeit unseres dichters stellte J. Diemer [5] folgende vermutungen auf: Er sei ein Bayer und der verfasser des gedichtes vom ‚Entechrist', auf das er selbst (Glouve 1626 f.) anspiele. Seine mutter sei die dichterin frau Ava, sein bruder der Melker Heinrich gewesen. Er decke sich mit dem angesehenen prälaten Hartmann, der ende des 11. jahrhunderts († 1124) in Östreich und Bayern eine grosse rolle gespielt habe. Doch später [6] gelangte Diemer zu der erkenntnis, dass unser dichter sich weder einer so hohen lebensstellung noch solcher verwandtschaft erfreute. ‚ich will auf meiner ansicht von den beiden söhnen der Ava durchaus nicht bestehen, ja, ich habe den prälaten Hartmann bereits gänzlich aufgegeben.'

Auch die anderen behauptungen Diemers erwiesen sich als

---

[1] Deutsche gedichte des 12. jahrh. und der nächstverwandten zeit. Leipzig und Quedlinburg 1842, s. 1—42.

[2] Fundgruben für geschichte deutscher sprache und litteratur I, 256. (v. 1—8. 3731—42.)

[3] Diutiska. I, 301/3. (v. 1—74. 3731—3800.)

[4] Altdeutsches lesebuch, I⁴ 247 f. (v. 2404—2674. 3168—3224.)

[5] Deutsche gedichte des XII. jahrh. nach der Vorauer hs. s. XVI f.

[6] Sitz. ber. der Wiener academie, phil. hist. classe 1865, s. 116.

unrichtig. 1871 bestimmte K. Reissenberger in seiner dissertation ,über Hartmanns rede vom Glouben' für den Glouve nach einer untersuchung seines lautstandes und wortschatzes als heimat die gegend des mittelrheins. 1874 kam Scheins durch eine vergleichung des Entechrist mit dem Glouven zu dem durchaus überzeugenden resultat, dass beide gedichte nicht von demselben verfasser herrühren könnten. An diesen ergebnissen hat die forschung festgehalten. Erst in den letzten jahren [2]) hat man bescheidene zweifel über den rein mitteldeutschen charakter unseres denkmals geäussert. Man hat behauptet, es sei in Bayern abgeschrieben und interpoliert worden.

Was im übrigen für den Glouven geleistet ist, lässt sich schnell berichten. Zur charakteristik des dichters lieferten Reissenberger und Scheins kleine beiträge, auch Scherer [3]) sagte manches beachtenswerte. Die forschung hat seitdem den Glouven wiederholt gestreift. Sein formelschatz, viele seiner metrischen und syntaktischen eigentümlichkeiten gaben anlass zu lehrreichen bemerkungen.

Die Strassburg-Molsheimische handschrift (Pg. Hs. XII. Jh. Cod. Arg. C. V, 16, b), die den Glouven zusammen mit der Litanei, dem Alexander und dem Pilatus enthielt, ist 1870 verbrannt. Sie ist ausführlich von Massmann [4]) beschrieben worden. Der codex war kl. fol., enthielt 30 bll., von fol. 1c—9b stand der Glouve. Bl. 1a. b. war unbeschrieben, zwischen bl. 8 und 9 fehlte ein ganzes blatt, auf dem ca. 400 verse des gedichtes gestanden haben. Alle 4 gedichte waren von einer hand, 1187, geschrieben [5]). Eine spätere hand fügte überschriften und nachschriften hinzu. Die zum Glouven lauteten: ,Hie hebit sich ane daz boch daz do heizet von deme gelauben' und ,hi ist vz daz boch von me gelaube.'

Die ältere überschrift heisst ,vom Glouben'. Ich nenne das gedicht, wie es seit Massmann gewöhnlich — leider nicht all-

---

[1]) Zsfda. 16, 157.

[2]) E. Schröder, Zsfda. 33, 104 anm.

[3]) Geschichte der deutschen dichtung im 11. und 12. jh. Q. F. 12, 36 f.

[4]) Denkm. deutscher sprache und literatur u. s. w. Heft I. München 1828. s. 1 f.

[5]) Massmann, Deutsche gedichte, s. VII.

gemein — genannt wird „des armen Hartmann Rede vom Glouven", wenn ich citiere auch kurz ‚Glouve'.

Der ausgabe Massmanns fehlt die nötige sorgfalt durchaus. Wie aus den anmerkungen unter seinem text hervorgeht, war auch der schreiber des 12. jh. oft recht flüchtig. Weit häufiger jedoch — das bezeugt ein vergleich mit den texten von Graff und Wackernagel schon vollauf — liess Massmann versehen des druckes einfach unbeseitigt. Wie inconsequent er war, zeigen am besten die verse, die mehrfach wiederkehren — der refrain 1712 f. 1746 f. etc. — 1942/9 vgl. man mit 2354/61. Einen kleinen teil der druckfehler hat M. dann selbst beseitigt; ich verschwieg alle, die sich augenfällig als solche kennzeichnen, trotzdem werden wohl noch manche im variantenapparat mitmarschieren. Eine solche wirrniss ist natürlich bei grammatischen und metrischen untersuchungen sehr lästig.

II. Der Dichter.
Entstehungszeit des Glouven.

Urkundlich kann ich Hartmann nicht nachweisen. Ich setze also sein lebensbild aus seinen eigenen, bewussten und unbewussten andeutungen zusammen. Der geistlichkeit stand Hartmann jedenfalls nah. Er hat für sie nur worte der bewunderung (2924): sie sei allen andern ein vorbild in gottesfurcht und nächstenliebe. Nur den weltlichen leuten hält der dichter ihre sünden vor — im bemerkenswerten gegensatz zu dem ähnlich gesinnten Heinrich von Melk.

Hartmann ist auch ein feind weltlicher weisheit. Er hat eine erziehung im kloster genossen, latein gelernt, kennt seine bibel und hat von astronomie und kosmologie ganz oberflächliche kenntnis [1]). Da er sich nun den ‚armen Hartman' nennt und sich v. 2926 den geistlichen scharf gegenüberstellt, gehörte er dem stand der laienbrüder an. Als laienbruder lebte er in weltabgeschiedenheit [2]).

Nicht sein ganzes leben hindurch! Die beispiele, die uns der dichter von gottes güte und langmut nennt, sprechen nur von leuten, denen wegen ihrer aufrichtigen reue nach vielen und schweren sünden vergebung zuteil ward. Der dichter will durch seine erzählungen das eigene gewissen beschwichtigen [3]).

---

[1]) nach Kelle, Geschichte der deutschen litteratur etc. II, 65, 14.

[2]) nach Kelle II, 66, 25. vgl. auch 35, 6 f. Kelle hat unwiderleglich bewiesen, dass Hm. laienbruder war; ich hielt den dichter für einen mönch.

[3]) Scherer, s. 37.

Unserm dichter wird wie vielen zeitgenossen nach einem leben in weltlichen freuden und sünden die erkenntnis der schuld gekommen sein — und diese hat er abgebüsst, einsam, im kloster [1]). Zum ruhm gottes, zum nutzen seiner mitmenschen hat er dort den Glouven und ein gedicht vom jüngsten gericht verfasst — dies ging verloren.

Folgende darlegungen mögen meine vermutung stützen.

Die schilderung des ritters, der stolz an der spitze seines gefolges dahin reitet — der name ritter ist anscheinend absichtlich vermieden — seines prächtigen hausrats, seines wohllebens ist so anschaulich, dass wir nicht anders glauben können, als der dichter spricht aus eigener schmerzlicher erfahrung. Auch er gab um das wort ehre leib und seele dahin. Wie wenig er seine vergangenheit vergass, zeigt uns seine hoffnung, im himmel für alle entsagung auf der erde reichlich entschädigt zu werden. Dort wartet seiner ‚die allirbeste wirtscaf' (3076 f.) und Christus schenkt ihm gewänder, die immer neu und herrlich bleiben.

Ferner bewegt sich Hartmann — ihm eignet eine prägnante ausdrucksweise — in wendungen, die nach dem ausweis Lexers und des mhd. wörterbuchs in der weltlichen rechtssprache beliebt sind [2]). Ich führe an

v. 10 eichenen ‚zusprechen' Mhd. wb. I, 414 b. — v. 111 termenunge ‚bezirk' Lexer II, 1427. — v. 200 gettelinc ‚genoss', Lexer I, 943. — v. 333 missehellen ‚nicht übereinstimmen'. Lexer I, 2166. — v. 351 (369. 1421. 2105. 3146) veichen ‚betrug' Lexer III, 45. — v. 370 reiten ‚berechnen' Mhd. wb. II, 667 a. — v. 996 verplegen ‚zusichern' [3]). — v. 2408 ingetûme ‚vermögen' Lexer I, 1434.

---

[1]) Kelle II, 67, 29. Er stammte aus einer vornehmen familie und lebte als laienbruder in einem kloster. — 67, 24. „Der arme Hartmann würde wohl kaum aufgefordert haben, durch ein leben in kloster und klause die ewige seligkeit zu verdienen, wenn er sie nicht selbst auf diesem wege gesucht hätte. Wer der eingebung des heiligen geistes folgt, sagt er 3200, giebt eigen und erbe an ein gotteshaus. Er hatte es gewiss selbst gegeben." Diese folgerung ist zu gewagt; wenn H. zu dergleichen auffordert, so fordert er auf in formelhaften versen, die man bekanntlich nicht in die praxis umsetzt.

[2]) vgl. auch die anmerkung zu v. 479.

[3]) Lexer III, 193 übersetzt falsch „des lîchamen verplegen den leib auf geben". Entging ihm Haupt zu Erec [2] 9067?

Entstanden ist der Glouve jedenfalls vor 1187, in diesem jahr wurde die Strassburgisch-Molsheimische hs. (s. 2) geschrieben. Die abfassungszeit leidlich genau zu bestimmen, gelang mir leider nicht, meine kriterien reichten nicht so weit.

Wir finden im Glouven wenige altertümliche grammatische formen und nur solche, die keine sicheren schlüsse gestatten. Höchstens dürfen wir annehmen, dass sie — eben wegen ihres vereinzelten auftretens — dem schreiber nicht mehr geläufig waren und somit auf eine zeit zurückweisen, die der niederschrift einige jahrzehnte voraus liegt.

Mitunter begegnet — vielleicht sind es auch nur druckfehler — das im mittelfränkischen häufige o [1]).

v. 1041 handelot, 857. 1075 bezeichenot (1070 bezeichenit) 1145 meisterot, (sonst meisteret und meistert), 2567 verwandeloten.

Die endung ôt ist öfter durch den reim geschützt, wie noch in gedichten des 12. und 13. jh., die nach volkstümlichkeit strebten [2]).

v. 9/10 geêchinôt : gezeichenôt, 281. 732 geordenôt : gebôt, 650 geworgôt : tôt, 816 gewarnôt : tôt, 1261. 1872. verdamnôt (: nôt, : tôt).

Eine betrachtung der assonanzen führt etwas weiter. Ich verwerte diese mit sehr grosser vorsicht. Denn der procentsatz unreiner reime scheint nach landschaften verschieden, in Bayern z. b. viel grösser als am Rhein. Vielleicht sind sogar viele reime, die hier untadelig waren, erst nach ihrer wanderung dorthin zu blossen assonanzen geworden. Ausserdem bleibt der individualität des einzelnen ein weiter spielraum.

Im Glouven sind (ich zähle 1500 reimpaare, ca. 200 lateinische rechne ich ab) ca. 63 % der reime rein [3]). Diesen reihen sich 3 % an, die in der aussprache rein, in der schreibung ungenau sind.

Die verschiedenen freiheiten, die sich Hartmann innerhalb der unreinen reime erlaubt — es sind im allgemeinen solche, die auch in den gedichten von 1130—70 wiederkehren —

---

[1]) Busch, zsfdph. 10, 198 flg.

[2]) Weinhold, mhd. gr² § 83. § 381.

[3]) 61 % nach ausschluss der interpolationen s. 31 f.

zähle ich nicht alle auf, sondern weise nur auf einzelne eigenheiten der technik hin. Auf manches wichtige komme ich ja so wie so bei meinen grammatischen untersuchungen zurück.

Innerhalb der stumpfen reime sind die licenzen geringer, als innerhalb der klingenden — H. kennt innerhalb der ersteren eigentlich nur consonantische ungenauigkeiten. Diese selbst bieten im einzelnen kein besonderes interesse; erwähnt sei nur, dass die verschiedenen consonanten immer lautlich verwandt bleiben. Was nun die vokalischen ungenauigkeiten angeht, so reimen, abgesehen von den später (Heimat, § 2) zu berücksichtigenden a : e bindungen, immer dieselben vokale miteinander, nur in verschiedener quantität (67. 215. 463. 629. 667 u. s. w. got : gebôt; — 529 was : getwâs — 887. swert : gekêret, 1361. 1363 glîh : sih. — 1838. 2760. 3737. man : gitân u. s. w.) Vokalisch und consonantisch ungenaue stumpfe reime finde ich nur zwei: 5. 1818. undertân : gehorsam, 769. 819. Adam : getân.

Die consonantischen ungenauigkeiten innerhalb der klingenden reime sind mannigfaltiger, es erscheinen, wie natürlich, öfter als dort consonantengruppen, die consonanten sind auch hier einander verwandt; ich weiss nur 2 ausnahmen: 37. êwich : genêdich, 2842 wêris : lêgis.

Dagegen fallen die nur vokalisch ungenauen, nicht ganz seltenen reime auf (ca. 50) v. 17. 3739 enste : cunste, 1171 geniezen : geheizen, 2311 walde : wilde, 3142 holren : telren etc.

Auch verwendet H. ungescheut, wenn schon recht selten, rohe assonanzen: v. 523 geworfen : verstôzen, 555 urkunde : stimme, 885 volgen : selbe, 937 umbe : wilde, 1577 gelougen : zeichen, 1614 irbarmen : gnâden u. s. w.[1])

---

[1]) Diese rohen assonanzen erscheinen wie man sieht, nur vor schwachem e; warum, erklärten Vogt (Forschungen z. deutschen philologie, s. 152) und Behaghel (Eneide, Vorrede, s. CXII). Schliesslich sind ja auch die ungenauen tribrachischen reime nicht viel anders als klingende reime mit aufgelöster reimtragender silbe zu betrachten. In einem tribrachischen reim Hms. fand ich mich tatsächlich veranlasst, das mittlere e zu elidieren v. 81/2 sulhes: ubles (vgl. 1859 im vers uble); das dableiben des e würde mich zur annahme eines 5hebigen verses zwingen (vgl. unten s. 33, 37 ‚Interpolationen‘, und Metrik § 1, § 2; 1151/2 1419/20 1776/7 1833/4 lese ich natürlich ubile). Die tribrachischen reime sind zudem die einzigen, in welchen nach meiner einsicht das letzte schwache e als tontragend mitreimt. Denn man betrachte sich

Tribrachische reime, z. t. recht ungenaue, zähle ich nicht weniger als 65, also ca. 4 %. v. 395 (961. 1085. 1442) himele: bilede, 833 (1151. 1419. 1776) ubele : lugene, 973 gelobete : gedolete, ähnl. 2364. 2804. 2936 u. s. w.

Rührende reime [2]) bestehen bei Hartmann aus inhaltlich verschiedenen reimwörtern — nur einmal, 3112, gnâde : gnâde ist ein rührender reim aus ganz gleichen worten beabsichtigt [3]). — v. 609 hole (loch) : gehole (holen), 721 frouwen (feminis) : frouwen (laetari), 1581 leit (passus est) : leit (invisus), 2072 want (nhd. ‚anwenden') : gewant (‚kleid'), 3707 ende (finis) : ende (finire). — 583 mugelîch : gelîch.

Ein dreireim — Massmann glaubt dort an den ausfall eines verses, Wackernagel nicht — findet sich 2544/6 mût : gût : ir hûb [4]). Reimlos ist 2343 (lat.); hinter 1561 scheint ein vers zu fehlen [5]).

Wir sehen, dass der Glouve in einer zeit gedichtet wurde, die an formvollendung noch keine hohen ansprüche stellte, etwa in den jahren 1130—1170, die denen der vollendung ja vorangingen.

Für eine genauere datierung unseres gedichtes bleibt uns nun noch ein mittel übrig: der erweis von zusammenhang mit gleichzeitigen werken, deren abfassungsjahr uns

---

einmal die wenigen, von mir angeführten, assonanzen; es bleiben assonanzen von stammsilben, so roh sie sind, und es reicht daher in ihnen die stammsilbe zum reim völlig aus. Man sieht eben deutlich, dass H. sich scheut von den damals im klingenden reim üblichen freiheiten den vollen gebrauch zu machen und dass er sich bemüht, auch hier strengere normen einzuführen. Ich nehme somit im Glouven eine grosse anzahl klingender, in unserem sinne klingender reime an, deren herkunft aus der germanischen alliterationspoesie mir Heusler durchaus einleuchtend entwickelte (zur geschichte der altdeutschen verskunst, s. 79), während Paul (Deutsche Metrik, § 49, Grundr. f. germ. Phil. II, 1) mich nicht überzeugte.

[1]) Paul, Deutsche metrik, Grdr. II, 1, 965 f.

[2]) W. Grimm, zur gesch. des reims, s. 36 f.

[3]) Über daz : daz 2850 vgl. s. 42.

[4]) über got-gibôt-illud 27 vgl. s. 35 anm. 1.

[5]) 1964 : 65 kuninginne : Marien spreche ich kuningin : Marîn. (saénte Márîn), ie = î vgl. Heimat § 13, über den tonwert des e in inne Metrik § 2 flg.

ungefähr bekannt ist. Man kann meines erachtens in der annahme solcher zusammenhänge nicht behutsam genug sein und darf diese besonders nicht — wie das jetzt wohl geschieht — ohne weiteres aus ein paar parallelstellen folgern, die je zwei werke miteinander gemein haben. Wollte ich derart verfahren, so wäre es mir leicht, beziehungen des Glouven fast zur gesamten gleichzeitigen litteratur, vor allem zur Genesis, zur Vorauer sündenklage aufzudecken, und von späteren zu Gottfried von Strassburg. Ich verweise auf Rödiger [1]): ‚man muss daher grade bei dieser geistlichen poesie (wie die Milstäter sündenklage) in der annahme von entlehnungen einzelner zeilen die grösste vorsicht beobachten und zugleich der erfindungsgabe der autoren eher recht wenig als viel zutrauen'.

Mit dem Spec. eccl. ed. Kelle hat der Glouve eine stattliche anzahl von sätzen gemeinsam, auch ein charakteristisches wort, uberunst (98, 36 = Glouv. 1871). Doch ich kann nicht gewiss machen, dass beide werke zusammenhängen.

Schönbach [2]) behauptet, die Juliane des priester Arnold sei vom Glouven beeinflusst worden, ich kann das nicht glauben, die übereinstimmungen sind kaum nennenswert.

E. Schröder [3]) meint: ‚ein paar composita sind ausser in unsern beiden werken (Rolandslied und Kaiserchronik) garnicht, oder doch nur bei solchen autoren belegt, welche sicher aus diesen geschöpft haben . . . z. b. werltkünec Rol. 252, 26. Kchr. 6083 sonst nur Hartmann, vom Glouben 705'.

vgl. Hartmann 705.	Kchr. 15084.
. . . daz nie ne wart in tuginden	Karlen lobete man pillîche
under allin werltkuningen	in Rômiscen rîchen
nehein hêrre alsô rîche. . . .	vor allen werltkunigen:
	er habete di aller maisten tugende.

Die ähnlichkeit dieser beiden stellen ist unbestreitbar. Nur passen die verse der Kaiserchronik besser in deren Zu-

[1]) Zsfda. 20, 323. vgl. Scherer ebenda 353. — Jetzt auch Kelle II, 116, 1 f. 152, 33.

[2]) Wien. sitz. ber. phil. hist. cl. 101, 457.

[3]) Einleitung zur Kaiserchronik in der ausgabe des M. G., s. 54.

sammenhang als die des Glouven in des Glouven zusammenhang. Hieraus folgere ich aber nicht, dass die Kaiserchronik in diesem fall Hartmanns quelle war. Denn ich meine umgekehrt wie Schröder: Hartmann ist von der Kaiserchronik benutzt worden. Das heisst: ich meine, der pfaffe Konrad erinnerte sich, als er die Kaiserchronik bearbeitete, undeutlich an den Glouven.

Denn vgl. Kchr. 15052. Karl hat dem Sct. Egidius eine grosse sünde gebeichtet. Dieser fleht gott um gnade.

,als er verente di misse
unt er den segen gesprach,
ain brief er gesach
gescriben âne mennisken hant:
von himel was er heruider gesant.'

Im ,Trierer Aegidius' lautet dieselbe stelle ganz anders. (ed. Rödiger, zs. 21, 331 flg.)

v. 1196, s. 366. alse der gotis holde
daz opfer segenen solde,
do quam der engil here
vffe daz altare
1200. und brachte ime gotis boteschaf
einen brief her ime an die hant gab,
und hiez daz her in lese
und des ane zwiuel were
daz in ime got gesendit habete. . . . .
1207. do neic ime der gotis trût
der engil uûr ze himele.

Dieser bericht aber entspricht genau dem in den AA. SS. (die die authentische gestalt und quelle der Egidiuslegenden darstellen [1]).) : apparuit ei angelus domini, super altare schedulam ponens, in qua descriptum erat ordine et ipsum regis peccatum Egidii precibus ei dimissum u. s. w.[2]).

Nach der Kchr. also ist der brief 1) von keinem engel gebracht, sondern vom himmel heruntergeschickt, also heruntergefallen; Egidius sieht ihn da plötzlich neben sich liegen. 2)

---

[1]) Rödiger a. a. o. s. 399.
[2]) September I, 41, 302, 303.

enthält die Kchr. den zusatz ‚gescriben âne menniskeu hant' - gegen das ‚in qua descriptum erat ordine' der AA. SS.

Für diese gewiss nicht unwesentlichen abweichungen weiss ich keine andere quelle ausfindig zu machen als den Glouven. v. 1983 wird dort der teufel gezwungen einen brief vom himmel (der luft obene) herabfallen zu lassen (in der Theophilus-episode). Und zweitens sieht v. 2322 Zosimas den namen der Maria Aegyptiaca

‚mit bescheidenlichen bûchstaben
gescriben in dem sande
âne menschen hande'.

An parallelstellen nun, die dem Glouven und der Kaiserchronik gemeinsam sind, ist kein mangel. Weitaus die meisten jedoch sind formeln, und auch dem wenigen, was ich hier anführe, kann ich keinen hohen wert beimessen.

Kchr. 6548. ir almuosen si gâben guoter werke si phlâgen	Gl. 1686. gûter dinge er pliget, sîn alemôse er gerne gibit.
Kchr. 6896. diu suoze wirt dir ze sûre.	Gl. 2492. dise sûze hûre uns werde alze sûre.
Kchr. 8274. ze trôste und ze haile allen den gemaine.	Gl. 571. ze trôste und ze heile der werlt algemeine.
Kchr. 9238. er hât aller dingelîchem mâze gegeben, daz iz gelîche sol wegen.	Gl. 291. daz hât er alliz gewegen und sîne mâze ime gegeben.
Kchr. 10885. dô hiezen die vil hailigen man ir guot tailen under alle die gemaine diez durch got nemen wolten und sîn zu ir nôte bedorften.	Gl. 2066. er hiez in allen teile den durftigen gemeine 2160. dî gebe man den durch got dir bedurften durch ir nôt.

Der Glouve fiele also zeitlich vor die Kaiserchronik, somit kurz vor 1150 [1]. Bei dieser datierung bleibe ich stehen. Zwar besitzen Glouve und Rolandslied eine reihe übereinstimmender wendungen, die sich über den wert von formeln erheben, vielleicht also auf eine gemeinsame quelle zurückweisen. Doch

[1]) Schröder a. a. o. s. 50.

wage ich nicht einen unmittelbaren zusammenhang anzunehmen — das wort werltkunec allein beweist nichts, vgl. s. 32 — oder gar den Glouven vor das Rolandslied, vor 1131, zu setzen. Dazu ist die reimtechnik zu jung, auch wenn ich alles auf seite 6f. gesagte in betracht ziehe. Trotzdem mögen die betreffenden übereinstimmungen — hier platz finden.

Rol. 1, 7 (ed. W. Grimm). daz ich die luge uirmide
die warheit scribe.

Gl. 1321. dî dî wârheit hânt gescriben
und dî lugene vermiden.

Rol. 14, 25. in biut dem keisere din dienest
swi ime si aller libist.

Gl. 3204. gotis lob und sîn dienist
daz ist im allir liebist.

Rol. 22, 4. mit phellel und mit siden
mit guldinim gesmide.

Gl. 2416. daz edele gesmîde
pellil und sîde.

Rol. 45, 24. der durch sine gûte
daz riche behûte.

Gl. 1918. daz er in der gûte
rûch in behûte.

Rol. 59, 7. die turen goltporten
wahe geworchte = Gl. 2414.

Rol. 63, 4. manige breite hube
scazes gnûge.

Gl. 2408. grôz ingetûme
scatzis genûge.

Rol. 75, 20. er sprach karle minem herren
dienete ich ie mit eren (ähnl. 174, 23).

Gl. 2068. und dienete mit êren
sîneme hêrren.

Rol. 84, 25. vil michel ist min gwalt
min herschapht ist manechualt.

Gl. 97. sîne gnâde dî sint manicfalt
michil ist dî sîn gewalt.

Rol. 87, 3. die grozzen untruwe.
so mûz uns balde ruwe.

Gl. 1583. ir untrûwe
beginnet si danne rûwen.

Rol. 176, 6. ir angest hat er gewideret
ir viante genideret.

Gl. 2553. al ubirmût er nideret.
al unreht er wideret.

Rol. 186, 9. hi wirdet iz gar uerendet
der tivel wirt an uns geschendet.

Gl. 771. den flûch hât er geendet
den tubil hât er geschendet.

Rol. 269, 5. di herren wrden wǒcherhaft
der heilige gaist gab in di craft.

Gl. 51. daz sin werden wôcherhaft
von der heiligen gotes craft.

Durch meine datierung wird der Glouve mitten in die geistige bewegung hineingestellt, welche gegen mitte des 12. jh. die Praemonstratenser in Deutschland, überall fördernd und belebend, anfachten und die Kelle (II, 73, 4 f.) zuerst erkannte und schilderte. Die künstlerische vollendung unseres gedichtes ist zu gross, als dass sie vor der Praemonstratenser zeit denkbar wäre, grade die Praemonstratenser wollten sich nicht nur an geistliche, sondern namentlich an laien wenden, wie Hartmann; in der engeren heimat (vgl. s. 29) unseres dichters sind grade um 1125—1150 eine menge von Praemonstratenserklöstern gegründet worden [1], schliesslich spricht der Glouve 2926 von ‚di gûten canoniche‘ — gut war damals ein sehr schmeichelhaftes beiwort [2] — während pfaffen, priester, äbte, mönche einfach hergezählt werden. Die Praemonstratenser aber waren kanoniker, nur scheinbar mönche [3].

Freilich muss die verachtung weltlicher weisheit, die uns Hartmann entgegenschleudert, recht sehr auffallen. Denn die Praemonstratenser haben für das gedeihen der wissenschaft

[1] vgl. Hugo Annales Praemonstratenses, Nanceji 1734, Vol. I, anfangs — die nicht paginierten klosterlisten.

[2] K(raus) D(eutsche) G(edichte) zu VI, 6.

[3] Kelle II, 73, 35.

eifrig und ehrlich gesorgt [1]). Jedoch blieb innerhalb ihres ordens der individualität des einzelnen grosser spielraum -- warum sollten da asketische naturen fehlen? — zudem ist es möglich, dass unser dichter durch die einflüsse der furchtbar ernsten Cistercienser hindurchging, welche mit den Praemonstratensern wegen der vielen abtrünnigen aus ihrer partei [2]) oft erbittert haderten [3]).

---

[1]) Kelle II, 79, 33.

[2]) Ann. Praem. I, s. 6, 7. Sub obtentu observationis rigidioris hätten die Cistercienser die Praemonstratenser fortgelockt.

[3]) Kelle II, s. 63/67 setzt den Glouven vor 1125, — die darlegungen oben widerlegen ihn wohl ausreichend. Auch die verachtung weltlicher weisheit, die bei K. das für seine datierung ausschlaggebende moment scheint, hoffe ich genügend erklärt zu haben. K. bringt unser gedicht mit der Hirsauer richtung in zusammenhang. Dann wäre es eine durchaus singuläre erscheinung, während es meine datierung mitten in das leben der zeit hineinstellt. K. selbst scheint seinen ansichten nicht recht zu trauen. 63, 17, „und zurückblickend auf dieses (vergangene leben), haben laienbrüder in deutscher sprache wie es scheint nicht bloss für sich, sondern auch für aussen stehende gedichtet“ — 68, 8, „Vielleicht haben also gleichzeitig mit dem armen Hartmann noch andere laienbrüder deutsch gedichtet. Aber zu einer eigentlichen litteraturentwicklung ist es gewiss nicht gekommen“. — Kelle meint ferner 68, 16 das laienbrüdertum habe sich nach anfang des 12. jh. rasch ausgelebt. Aber er selbst sagt bald darauf, dass es mitte des 12. jh. wieder einen grossen aufschwung nahm — 89, 33 f. — von dem dann freilich die Praemonstratenser den vorteil hatten.

III. Heimat des Glouven.

Es ist schwerer, die heimat des Glouven aufzufinden, als sein alter zu bestimmen. Zwar bleibt durch die untersuchungen Reissenbergers unserem denkmal die md. herkunft gesichert; trotzdem muss ich sein gesamtes lautmaterial vorführen, damit ich einen scharfen umriss der dialectgrenzen entwerfen und zugleich etwaige nachwirkungen aufzeigen kann, die von fremden einflüssen herrühren.

§ 1.[1]) Zuerst berichte ich über einige graphische eigentümlichkeiten. Accente sind im Glouven selten. Mit einem acut ist in der regel é versehen (= prius, 195. 209. 880. 2657. 2888.; = lex 465); circumflexe stehen z. b. über 83. mêr, 724 gescâ, 731 gebôt, 969 blût, 970 tût, etc. — n und m werden an-, in- und auslautend verwechselt. Vgl. 169 nanen, 1261 niener, 2538 wrne. — y statt i und î finde ich 4 mal : 38 myne, 386. 3039 yle — 259 yme. — Statt wu und uw (in der schrift uuu) wird öfter w der bequemlichkeit halber geschrieben (in der schrift uu). vgl. wrde 527. 628. 650. 829. 849. 1526. 3059. — wnderlich 92. 338. — wnnen 439. 3108. — gwnnen 753. 1237. 3052. — wnden 1036 u. s. w. — scowen 7. 983. 1437. 1571. 2728. 2976. — frowen. 3641.

---

[1]) Ich benutzte Weinhold, mhd. gr.[2] 1883 (= Weinh.) — Busch „Über ein mfr. legendar“ Zsfdph. 10, 129 f. 281 f. (= Busch) — Braune, „Über Heinrich von Veldecke, Zsfdph. 4, 258 f. — ders. Zur kenntnis des fränk. PBB. 1, 1 f. Kinzel, Beitr. z. deutschen philologie, s. 1—63. — Reissenberger, a. a. o. s. 13/23.

Lautlehre.

Vocale.

a.

§ 2. a entspricht dem germ. a. Selten ist es mit seinem umlaut e gebunden. v. 867 helle : alle, 2782 tagelîch : semelich, 3035 vagere : venere. (1463, vgl. 2430 ist geserwe : begerwe; 3683, vgl. 1557, werken : sterke zu sprechen.)

Also 3 sichere reime von a : e. Diesen schliessen sich die folgenden, auf formen von haben und sagen an. redeten : sageten (u. ähnl.) v. 341. 825. 1011. 1273. 1303. 1333. 1628. — habeten : lebeten (u. ähnl.) v. 157. 673. 875. 1301. 2224. 2754. 2816. — 1397. vemeten : versageten, 2612. gelegit : versagit, 2038. gegebete : habete.

Nun sind allerdings die formen von haben und sagen im Glouven mehrfach durch den reim gesichert. v. 13. sage : tage, 389. dage : sage, 169. 761. namen : haben, 1591. haben : clagen, 2438. betragen : haben, 3721. habeten : clageten.

Eben so gut aber sind formen von hebben und seggen gesichert. v. 425. geseget : geredet, 541. hebet : geleget, 623. seget : geleget, 1287. hebete : legete, 2305 : swebete, 2479. hebis : legis.

Es ist daher sehr möglich, dass Hartmann in den erstgenannten fällen nicht habeten : lebeten, sageten : redeten etc., sondern hebeten : lebeten, segeten : redeten ete. reimte.

Die formen von hebben und seggen nun wurden in Niederdeutschland und am Niederrhein bis in mittelrheinisches gebiet hinein gesprochen. Hartmann also hätte hebben und haben, seggen und sagen gekannt — und er müsste demnach (Busch, s. 176.) im westlichen grenzgebiet von Mittel und Niederdeutschland, in der gegend nordwestlich von Köln, zu hause gewesen sein. Diese annahme wird durch die nachfolgende untersuchung bestätigt werden.

§ 3. Altes a ist im affix (vianden 1257. 1473. Weinh. [1] § 22.) und ein paar mal in sal erhalten geblieben. v. 8. sal, (Graff sol), 2836. salt : verzalt, 3749. sal : ubiral. Sonst steht überall sol, auch wole, verholen, von statt des md. wale, verhalen, van. (223. 3751. wole : verholen, 609 hole : gehole, 2752. dole : wole u. s. w.) Wem legen wir diese änderung des a in o

zur last? Die natürliche antwort scheint: der schriftsprache. Ich möchte zu einer zweiten, fernerliegenden auskunft greifen. Wir verdanken sie einem Obd. — sei es ein schreiber oder interpolator. Seine spuren werden uns im folgenden noch begegnen.

§ 4. Diese aus a geänderten o reimen ja nun bei H. mehrfach auf echtes o, die bindungen a : o aber sind eine eigentümlichkeit des mfr. dialectes. (Busch, s. 177). Unserm dichter scheinen, wie dem Mfr. überhaupt, a, o, u vor nasalen einander ähnlich geklungen zu haben, alle etwa wie dumpfes o. 225. 331. sunder(en).: ander(en)[1]).

e. i.

§ 5. Zwischen e und i konnte Hartmann offenbar keinen rechten unterschied machen. Sonst würde nicht 563 gewis auf celis, 2910. gwës auf potestates, 2950. auf dominationes, 3012. auf virtutes reimen. Ebensowenig würde uns 15. 1125. gewisse : misse, 1081. gewisse : gehugnisse, 1291 : getusternisse gegen 1065 gewesse : messe auffallen. In unserer niederschrift wird ferner vornehmlich in den flexionsendungen für das schwachtonige und tonlose e ganz regellos bald e, bald i gesetzt. 127. ůbine : lobene, 217. gescaffin : machen, 241. willen : irvullin, 437. bringit : bekinnet, 541. gelegit : hebet u. s. w. u. s. w. Demgemäss beurteile ich auch v. 235. wizzen : setzen, 361. gestirne : verne (751. sterre : werre), 549. vollenbringen : verhengen, 929. trinken : geschinke (1005. geschenke : trinken, 1017. trinken : gedenken, 3102. gedenket : schinket.), 1295. geverre : geirre. u. s. w.

i bleibt nur in wile, wilt. (Busch s. 190).

Die beschriebenen zustände sind mitteldeutsch; das durcheinander von e und i, wie es sich in den reimen spiegelt, mittelfränk. (Busch, s. 187). Wenn sich also die annahme eines oberdeutschen einflusses auf unser denkmal bewahrheitet, müssen wir — ich bitte das im auge zu behalten — bei unserer untersuchung dreierlei unterscheiden. I. Original : mitteldeutsch, resp.

---

[1]) Die mfr. form ende ⟨ande für unde (Busch, s. 182)⟩ steht im Gl. kein einziges mal, dafür consequent uñ. vgl. s. 46 a 2. — das ist natürlich schuld der schriftsprache.

mittelfränkisch. II. Erste umschrift : oberdeutsch. III. Zweite umschrift : wieder mitteldeutsch.

u. o.

§ 6. Gleich e und i werden u und o in der schrift nicht auseinander gehalten. Vielleicht hatte wie im heutigen mittelfränkischen u eine starke neigung in o überzugehen, dieser aber wurde nicht immer nachgegeben. Infolgedessen trat im gebrauch von o und u bald eine unsicherheit ein. Diese prägt sich in der verwendung der zeichen oͮ, ů, v̊ recht deutlich aus (oͮ 3138, ů 171. 443 etc. 1784 vůre!) 38. sunis : gefromes, 127. ůbine : lobene (1551. obene : lobene) 509. worhte : durfte, 515. 1471. duhten : gevohten, 831. irworbe : sturbe, 2329. worde : versturbe, 1233. wilkůre : vore, 1307. gedult : irvolt, 2732. Lazarum : chomen. (63 visibilium : vernomen) etc.

§ 7. Im reim wird u noch gebunden (Reissenberger, s. 27 a)

1) mit i v. 241. 547. u. ö. willen : irvullin, 555 urkunde : stimme, 937 umbe : wilde [1]).

2) mit e. v. 17. enste : cunste, 3739 genste : cunste. u vor nasal + s (vgl. § 3) wird wie o gelautet haben. o : e finde ich im Glouven v. 885 volgen : selbe, 2410 copfe : nepfe, 3142 holren : telren, 3734 gebete : gote.

§ 8. u in präfixen. v. 170 untfangen, 755 untrunnen (vgl. auch v. 977 abundes) „in Nieder- und Mittelfranken muss schon sehr früh, vordem die alten vokale sich zu schwächen anfingen, u als vokal dieses präfixes eingetreten sein“ (Busch, s. 204).

§ 9. Dass o vor r gedehnt wurde (Weinh. § 68), ist mir unwahrscheinlich, der reim wort : gehôrt 449. 469. 1127 beweist nichts, vgl. oben s. 7, und 479. 823. 2130 worte : horken.

§ 10. â. â entspricht im allgemeinen dem mhd. â. Sein umlaut æ wird durch md. ê bezeichnet, das mit mhd. ê öfter reimt. v. 512 êre : schînbêre, : 1342 bewêre, : 1465 hantgebêre, : 1547 rihtêre, 2185 : mêre, 1429 schînbêre : mêre, 1709

---

[1]) 1610, 1682, 2390, 2872 vurhtet : wirket. Es ist denkbar, dass Hartmann in diesen fällen vurhtet : wurket sagte, mir freilich unwahrscheinlich, denn wirket ist die im md. und ndd. bevorzugte form. Mhd. Wb. III, 591 a.

karchêre : sêre, 1940 sêle : wêre u. s. w. (vgl. 689 virgine : prophetae.)

Einige male ist der umlaut des â unterblieben, er war also zur zeit unseres denkmals noch nicht völlig durchgedrungen. (Weinh. § 93, wo weitere litteratur). Merkwürdiger weise unterblieb er sogar vor r, wo ihn das md. sonst begünstigt v. 299 swâre[1]) 2307. wâre (conj.) : ge-bâre, 1596. 1957 offenbâre. — v. 2786. woltête : spête, sonst überall tâte : spâte (v. 837. 1585. 2860. 2868).

Für den umgelauteten vokal findet sich auch die schreibung æ; durch diese verrät sich deutlich ein obd. und zwar bayr., sei es schreiber, sei es interpolator. 118 mænin, schon des versmasses wegen unstatthaft (mhd. Wb. II, 1, 54) ist ausschliesslich bayrisch[2]), md. heisst es mâne. vgl. ferner 517. sænte, 912. gnædiclîch, 1331. irbarwaen [statt irbarwen!], 1554 sæligen.

§ 11. Ob i in-lîch gekürzt ist (Weinh. § 16) kann ich nicht entscheiden. Vgl. 73 gelîch : unsichtih gegen 87 gelîch : unsichtlîch. — 1361. 1363. glîch : sih und oben s. 7.

Diphthonge.

§ 12. ê, das statt mhd. ei im niederfr. und im nordmfr. langsam eindringt (Weinh. § 99. — Busch, s. 283) ist nur durch folgende reime zu erschliessen[3]). v. 9. geêchinôt : gezeichenôt, 1329 nehein : Jerusalem, 1553. 3220. 3674 u. s. w. heilige : sêlige, 3785. geiste : beste[4]).

§ 13. Das urprüngliche ê, gegen dessen diphthongisierung in ie das mfr. widerstand leistete, sehe ich — und wahrscheinlich infolge eines druckfehlers — einmal 2384 in hêr statt hier. Sonst steht i (v. 71. 2302 hîz, 2171 hîzes, 1067 prîster, 2428. 2540 zîrde), meistens aber ie. Phonetisch stellt dieses i, ie wohl den wert eines mittellautes zwischen î und

[1]) an interpolierter stelle s. u. s. 41.

[2]) Weede, Die Wahrheit. Kieler Diss. v. 1891. s. 26.

[3]) Vielleicht darf man allerdings die ei als êi, d. h. als ê mit geringem i nachklang auffassen. (Paul, mhd. gr.[4] § 101.)

[4]) Die ê in 1367 êneme, 3138, 3141 bêde; 1850 zwêne : bêde (gegen 2500 beide : sêle) haben andere gründe. Braune, ahd. gr.[2] § 43 a. 5.

ê, ähnlich wie in den oudnederländischen psalmen, dar[1]) (Busch, s. 284/85.). Vgl. noch v. 2588 hie : sî, 2708 vielen : willen; 573 kint, 1277 dinc : ginc. — ginc noch 2208. 2311. 2317; i scheint in ginc gekürzt zu sein (Weinh. § 134). — Die vielen ie verdanken wir der schriftsprache oder, falls wir nach v. 299 lieht für lîht levis (an interpolierter stelle, s. u.) urteilen dürfen, dem Bayern.[2])

§ 14. Die reime wie prîster : meister v. 1115, geniezen : geheizen (v. 1171) kommen sonst im niederrheinischen oft vor, z. b. bei Heinrich von Veldeke (Braune, z. f. d. ph. IV, 276).

§ 15. mhd. iu, md. û, reimt bei Hartmann mit mhd. û (nhd. au), und einmal mit mhd. ŭ. v. 1049 itenûwe : gebûwe, 1199 rûwin : bûwen, : 1666 getrûwe, 2908 fursten : tûrsten.

Oberdeutsch scheinen einige iu. v. 720. 2151. 2349 siu. v. 1544. 1587. 1663. 2223 diu (n. sg. fem.). 2284 diu acc. pl. masc.! 1427 $\frac{i}{v}$ (vobis) — 491 fiur (: sûr; 1784 vûre!)1134 liugit (: betrûgit), 1777 diufe.

§ 16. uo. Die betrachtung der laute, durch welche mhd. uo wiedergegeben wird, ist mit einigen schwierigkeiten verbunden. Der lautstand bei Hartmann ist dem nordmfr. wieder im allgemeinen congruent. (Busch, s. 286). Für mhd. uo zeigt sich û, in seltenen fällen ô[3]). zo regelmässig statt zuo. — 994

---

[1]) Die i in di, si für der, die; siu sie (§ 48) halte ich für lang, weil sie keinmal mit e (§ 5) wohl aber, wenn auch selten, mit ie wechseln — sogar mit iu (§ 15). Ausserdem trägt si so oft eine haupthebung, wie ein schwaches enklitikon bei Hm. sie nicht tragen könnte. (266. 501. 502. 1114. 1286. 1316. 1317. 2011. 2013. 2016. 2242. 2244. 2245 u. s. w. — 1397. 2151. 2255. sí sī vgl. Metrik § 1. § 2.) — In fällen wie sie-alliz u. ähnl. (v. 378. 397. 408. 419. 999. 1313. 1409. 1591. 2009 u. s. w.) si-ôf 400. si-êzen 1732. sî-ein 2295. si-unreinis 2573 u. s. w. — 483. 1535. u. s. w. dí unrehten, 586. dî-engele etc. ist es nirgend nötig eine verschleifung anzunehmen, vgl. auch 1736. sí-uns. 2243. sí-und. Nur wenn ein i folgt, lese ich beispielsweise sin für si in, siemer für si iemer, dim für dî im etc. Vgl. 51. 225. 1334. 1384! 2724. — 178. 1738. 2008. — 1184. 1435. u. s. w. 1189 finde ich sogar diz für dî-iz; vgl. auch 1335. 2687. wiz für wî-iz; 3164. 3190. siz, 235. erz, ähnl. 1640. 2474. 2585. 2931.

[2]) v. 3002 streit statt strît : zît ist ein schreibfehler. vgl. 3000 fleisc 3001 geist.

[3]) Die beispiele, in denen o nach v, w steht, lasse ich weg. — In zô ist das o lang, wenn zo praepositionales adverb ist, vgl. 2268, 2751, kurz

gôten — 1376. 1576. môzen (2040 môster.) 2743. ircôlte. — 489 vervlôchten : rûchten. v. 579. 2252 dô : getû. — 1099. 1267. 1549 tôten : gûten, 1425 nôten : gûten, 2267 frû : zô, 1880. 2750 dô : zô.

Sonstige schreibungen sind û, ǒ, vo. v. 29 tvo, 45 rûche, 743 blûme, 744 rûme, 1113 versûnet, 1283 berûren : gevǒre, 2130. 2298 vǒzen etc.

Folgende vermutung kann diese zustände erklären: mhd. uo wurde mfr. durch ô und û wiedergegeben, weil man es weder ganz wie ô noch ganz wie û aussprach. Daher auch die û, ǒ etc.! Die schriftsprache verlangte nun uo, und der letzte schreiber, oder schon der Bayer setzten dies ebenfalls ein paar mal ein — den mut zu durchgreifenden änderungen besass keiner von ihnen. So entstand die wirrniss, die uns vorliegt.

§ 17. Gekürzt ist û = uo vor n. vgl. 907 stunt : gesunt, v. 829. 1427 chunt : stunt.

Consonanten.

Gutturale.

§ 18. k ist anlautend in der regel gleich germanischem k. Vereinzelt taucht das wohl bayr. ch auf. v. 228 chan, 234. 534. 829. 1096. 1104. 1427 chunt, v. 364. 378. 379. 392 chunden, 1055 chinden, 1944. 2829 chumit, 3673 chume, 3697 chunftige, 1075 chelich. — Nach präfixen und in zusammensetzungen: 690 ir-chundit, 1083. 1938 ur-chunde, 1957 be-chante, 2014 be-chennint, 2050 be-choufe, 1046 man-chunne etc.

§ 19. k = germ. k steht auch inlautend, selten ch, nämlich in der regel nach r, n und in kouhchelêre [1]). Das ist mfr. gepflogenheit gemäss. v. 1709 karchêre, 823. 894. 2861. 3777 horchen — 2130 horken; 165 danchen. — 3795 danke. — Weinh. § 235. Busch, s. 318.

§ 20. Im auslaut sind altes k wie altes g durch k und

---

wenn zo praeposition, dann wechselt es alle augenblicke mit ze oder das e wird vor folgendem vokal elidiert. Statt zo der, zo dem, zo den, zo des schreibe ich überall die verschmolzenen formen zer, zem etc. — 2109 bei Massmann zer, 1309 würde zo der eine dreisilbige senkung heraufbeschwören, 1600 kommt durch zer ein amphibrachischer vers (Metrik, § 8) zustande.

[1]) kouhchelêre an interpolierter stelle! s. 41.

ch ersetzt. k resp. c begegnet nach nasalen, liquiden, im suffix -ic; sonst sehr selten. v. 311 stanc, 312 1148. 1979. 2469 gedanc, 2468 tranc, 159. 1278. 1358. 1678 etc. dinc, 294. 2425 lanc, 1978 bedwanc. — 508 stark, 1560 sterke. (2858 starch). — 394. 2335. 2336 manic, 1828. 2115. 2651 gnêdic, 2914 gewaldic. (206. 207 geweldich, 1904 gewaldich) u. s. w. — 618. 2597 betrouc, 809 touc, 810 gesouc, 861 genuoc, 881. 889. wec, 813 smac, 862 irsluoc.

mac 96. 1156. 1371. 1480. 1494. 2608.

mach 1352. 1474. 1476. 1977. 2602.

Reime zwischen k, ch aus g und k, ch aus k sind sehr selten 813/4 smac : lac, 987 lach : brach [1]).

Wiederum tritt uns hier ein von grosser unsicherheit unseres schreibers zeugendes schwanken entgegen — es macht mir fast den eindruck, als hätte er behutsam einer noch grösseren verwirrung in seiner vorlage zu steuern versucht.

§ 21. Von nordmfr. und ripuarischen reimen zwischen cht und ft (Weinh. § 175. 233) kann ich nennen v. 24 haften : achten, 69 mechtic : creftic, 313 bracht : craft, 417 haften : pachten. Vgl. auch 509. 669. 1153. 1561. 1636. 3024.

§ 22. g. k statt g in kouhchelêre ist md. häufig [2]), — ch statt g nach vokalen 2314 gelacht : grab (§ 222 Weinh.) gleichfalls. Die aussprache des intervokalischen g war spirantisch. 1577 gelougen : zeichen, 3032 volcwîge : entwîchen.

Im auslaut finde ich g nie, obwohl es sich dort im md. gerne aufhält. — v. 133. 1738. îren, ieren — (108 iergen, 166. 384 nirgen ist md. belegt: Lexer, s. v. iergen).

§ 23. h. h erscheint, durch schuld des Bayern oder der schriftsprache öfters an stellen, an die es im md. nicht gehört, z. b. inlautend zwischen vokalen. v. 148. 210 hôher, vgl. 113 hôer, 2553 hômut, 2745 in den lôn, 741 wôs (st. wuohs).

Unhörbar wurde h vor t — so war es bei dem Nordmfr. u. Niederrh. (Busch, s. 319. Braune, s. 281) v. 131 gegenwortich :

---

[1]) 3100 soll ungemach, scheint's, nicht auf tach sondern wie 3140 auf nacht reimen.

[2]) kouhchelêre s. o. s. 21 anm.

vorhtich, 1682. 2390. 2772. 2872 vorhtet : wirket, 2414 borten : geworhten.

Ich mache auch auf iwelem st. iwelhem 2191 aufmerksam.

§ 24. niht erscheint im reim als nit: 1131 zôversiht : nit (§ 23), (so auch 3124 zu lesen) und niet 1204 niet : liep. Die reime niet : lieht und lieht : niht haben somit im original niet : liet gelautet [1]). Statt sehen, geschehen, jehen sprach Hm. nordmfr. sien, geschien, gien. v. 133 geschiet : siet. Aber schriftdeutsche formen verdrängten auch hier die dialectlichen. 1539 verzihen : jehen, 1575 gesen : jehen. — Vgl. auch 2051 gescheen, 2348 geschen.

Labiale.

§ 25. p. Inlautend bleibt altes p, resp. pp (Busch, s. 298) im nordmfr. unverschoben 1) nach liquiden, 2) wo hd. pf steht, 3) in wâpen. So war es wohl auch bei Hm. — wenigstens verbietet kein reim diese annahme. Aber aus den reimen beweisen lässt sich das ausbleiben der verschiebung nicht und der uns überlieferte text zeigt ein bild, das allen unseren erwartungen widerspricht. 1) v. 1710. 2970 helfe, 443. 3647 u. stets hilfit, 523 geworfen, 2970 gelfe. — 2) pp in appel 810. Aber 1026. 1117. 1239 opfir, 217 gescaffin, 606 gesluffen, 1228 scheffêre, 1769 schepfêre. — 3) 3028 wâfen : lâzen. Wir verdanken das wohl dem aufenthalt des gedichtes im Obd. Die form appel gegen helfe bringt mich dann auf die vermutung, dass der Glouve zuletzt in Südfranken abgeschrieben wurde. (Paul, § 93). — nachher wird sich das noch bestätigen.

§ 27 b, v. „mfr. inlautend v statt mhd. b behauptet sich fester als irgend ein anderer consonant gegen einflüsse aus dem süden“. (Busch, s. 300). Im Glouven suchen wir es vergebens — ich hielt mich jedoch für verpflichtet, es im titelwort Glouven wiederherzustellen — nur in tuvil ist noch v zu entdecken. v. 1074. 1096 und fünfmal in der Theophilusepisode 1935. 1940. 1978. 1981. 1996. — tubel 493. 544. 551. 598. 613. 617. 646. 653. 671. 936. 1932. 2118 etc.

Im übrigen dürfen als spuren seiner früheren existenz noch die folgenden reime betrachtet werden. v. 9 glouben :

---

[1]) vgl. auch Schröder zsfda. 35, 420.

scouwen, 2976. 3641 frouwen : gelouben, 2829 frevele : unhebene, 1495 lobe : enboven, 3062 lobe : hobe (st. hove) — 919 liebe : briebe, 1345 zwîbelen : lîbe sind gleichfalls lieve : brieve, zwîvelen : lîve zu sprechen.

Die behandlung des b, besonders die formen briebe, hobe etc. entspricht wieder ziemlich genau dem südfränkischen dialect (Paul, § 93) — den wir nunmehr mit sicherheit mit dem des letzten aufzeichners des Glouven gleichsetzen dürfen.

Dentale.

§ 28. germ. t ist durchaus zu z verschoben. In ganz Nordmittelfranken aber bleibt t erhalten in dat, wat, it, ût, satte (v. 458 satzte), tuschen.

Durch den reim 857 kussen : zwischen scheint wenigstens das alte tuschen durch. Auch daz als aus dat geändert zu betrachten, sind wir berechtigt. Wir würden dann verschiedene bindungen z : t constatieren müssen. Diese sind durch 301 swarz : hart gesichert und stellen ein sehr wichtiges unterscheidungsmerkmal von Mittelfranken gegen Niederfranken dar. (Busch, s. 399) v. 309 naz : daz, 1285. 2404. 2512. 3743 daz : baz, 1415 daz : haz, 2598 daz : scaz, 2648 veritas : daz — ût statt ûz befreit Hm. sogar von dem im md. (Weinh. § 204) sehr ungewöhnlichen reime s : z 1698. 1806. 3206 hûs : ûz. — holt v. 864 ist niederfränkisch, (Braune, PBB 1. a. a. o.).

Den ursprünglichen bestand der laute hat diesmal der Bayer arg gestört; denn einem südfränk. schreiber möchte ich zwischen statt tuschen, satzte st. satte nicht zutrauen. (Paul, § 93.)

§ 29. Das alte th (þ) ist zu d geworden, doch verschwand die schreibung th nicht ganz. Abgesehen von 1455 thrône findet sich 84. 1675. 2090. 2356 ôthmût, 758 sogar threchten! th für altes d! — In 1916 dhanen, 2084 sôdhe stossen wir auf die im md. alte und seltene schreibung dh (Weinh. § 191).

§ 30. germ. d bleibt nordmfr. in allen stellungen, anlautend auch vor r unverändert. Im Glouven kann ich nur 4 d aufzählen: 365 wîsheiden : reiden, 1048 verdilegen, 1471 duhten, 1043 drinken — und durch zwei reime sein ehemaliges vorhandensein nachweisen: 699 lûtes : Davides, 971 bereiden : wârheite.

In der gruppe rd ist d gleichfalls zu t verschoben (v. 449.

469. 1127 wort : gehôrt, 479. 823. 2130 worte : horken) und ich bemerke, dass rt statt rd ein specifisches kennzeichen des südfränkischen dialectes darstellt [1]).

§ 31. Nach f in -aft wurde nordmfr. t abgestossen (Busch s. 306) v. 2895 heidenscaf, 812 gescaf : saf, 845 winescaf : was. Danach wäre in 855 vientscaft : was, 2222 botescaft : was, 3679 herscaft : daz das t erst nachträglich angefügt.

s, r, n.

§ 32. s. sc und sch wechseln. sc überwiegt im anlaut, gemäss mitteldeutscher gewohnheit (Weinh. § 210), und zwar steht sch vor i, sonst sc. — eine in unserem denkmal doppelt bemerkenswerte consequenz der schreibung. 100. 665. 679 etc. sculd, 712. 713 scône, 799. 807 scaden, 920. 930 scrîben, 428. 995 schiere, 512. 1429. 1863 schînbêre u. s. w.

sc scheint die aussprache des sch noch nicht erreicht zu haben. vgl. 1668 mensche : gespenste, 3000/01 vleisc : geist.

59 steht das rhein. mitteld. aldus für alsus [2]).

§ 33. r. Metathesis des r ist selten. v. 644 ienre, 3142/3 holren : telren. 3099. 3139 ist statt frost das mfr. forst einzusetzen. (Busch, s. 319.) — 1361 wedet st. wirdit, 339 lufte : durfte, 523 verworfen : verstôzen, 1191 vorhten : zuhten, 1614 erbarmen : gnâden darf uns zu der annahme ermutigen, dass Hm. das r im inneren des wortes vor consonanten nicht aussprach, wie es heute z. b in Aachen gleichfalls nicht beachtet wird [3]).

§ 34. n. n hat sich nur einmal an vorhergehendes r assimiliert. v. 751 sterre : werre. Dagegen 359 verne : gerne, 362 gestirne : verne.

Im auslaut (vgl. Reissenberger, s. 27/9) ist n sehr oft apocopiert.

---

[1]) Sievers, Oxforder Benedictinerregel, s. XVI f.

[2]) KDG. zu XII, 25. Scherer zsfda. 22, 322.

[3]) Firmenich, Germaniens völkerstimmen etc. I, 489 f. — 488 fut st. fort, jade st. garten, häzche st. herzchen, waden st. warden, antwud st. antwurd etc.

Formenlehre.

Conjugation.

Flexionsendungen.

§ 35. 1. pers. sing. ind. präs. der schw. conj. — e, nur einmal das frk. -en. v. 30 irvullen[1]).

§ 36. 2. pers. sing. präs. in der regel -is, resp. -es. Im reim u. a. in 2390. 2392. 2402. 2454. 2464. 2470. 2478. 2488. 2518 u. s. w. Dass entstellende obd. u. schriftd. t öfter angehängt wurden, kann uns nicht befremden. v. 1483. 2406. 2457. 2483 hâst (2481 has), 2359 kanst (1959 kans), 2549 tûst (2401 tûs) u. s. w. 2536 wird wirdis : irstirbis, 1871 gedinkis : wicht gelautet haben; das 1871/2 im reim überschüssige t belege ich durch 275. 447. Christ : patris, 1862 sun : chunt, 1864 uns : ubirunst.

§ 37. Die 2. pers. sing. praes. des verb. subst. heisst bis und bist, beides ist im dialect unseres dichters möglich (Braune, s. 301). 1522 bis : excelsis, 1541 bis : patris. — 901. 1942. 2354. 3120. 3763 bist : Christ — 2534 bist : mist.

§ 38. Die 3. pers. sing. ind. präs. des verb. subst. heisst mfr. is, daneben kommt ist vor, wohl infolge oberdeutschen einflusses (Busch, 323); im Glouven findet sich is nur einmal v. 2658, sonst hat man es consequent in ist geändert. 703 abrahamis : ist, 1622 finis : ist 43. 104 list : ist 645. 651 walvisch : ist, 553. 638. 655. 709. 1482. 2186. 3675 Christ : ist.

§ 39. Zu wilt — 2788 im vers, 2437. 3128 wilt : schilt vgl. Weinh. § 421.

§ 40. Ob die 3. pers. plur. ind. präs. auf das nordmfr. und zugleich obd. -ent, oder auf das md. -en (vgl. Busch, s. 321. Braune 301) ausgelautet, kann ich nicht entscheiden.

Es steht im allgemeinen -ent. v. 1109 vergeben (Inf.): nement, 2230 getrûwent : gerûwen, 3078 dare : varent. — also wäre hier im reim -nt überschüssig, ein im Glouven ganz einzig dastehender fall. Andrerseits setzt 487 varent in der 2. pers. pl. imper., die sonst im md. fast nie -ent hat, einen ziemlich fest eingewurzelten gebrauch von -ent voraus.

---

[1]) v. 30 ist interpoliert, s. 35.

§ 41. Auf den fränk. infinitiv -an lässt nur noch 2701 arm man : irbarman raten.

Bemerkungen zu den verben auf mi, zu den starken und schwachen verben und zu den präteritopräsentibus.

Ich beschränke mich auf das notwendigste.

§ 42. v. 724 gescâ. geschehen wird im linksniederrhein. gebiete jenseits der mfr. grenze im präter. stark flectiert — schwach ist es im ganzen nördl. Mittelfranken einschliesslich des grenzdistrictes. (Busch, 322. Braune 258.)

Umgekehrt ist bran (v. 3156) die mfr. giltige form, für die jenseits des linken Niederrheins stets brande eintritt. (Braune, s. 264.)

Es könnte freilich das ungewöhnliche geschiede in geschach und dann in gescâ geändert sein — doch zu solch einer durchgreifenden änderung des originals hatten die späteren schreiber sonst nirgend mut. Ich betrachte also gescâ als eigentum Hms. — seine heimat muss darum hart an die nordwestliche grenze des Mfr. gerückt werden, so dass sich der dichter specifisch mfr. wie specifisch niederrhein. formen gleicherweise bedienen durfte. — also etwa nordwestlich Aachens.

§ 43. gân und stân sind für uns recht wichtig (Reissenberger, s. 25). stân, stên, gân, gên, steit, geit kommen nebeneinander in und ausserhalb des reimes vor. stân und stên werden nun in ganz Mitteldeutschland durcheinander gebraucht, während geit und steit vornehmlich im mfr., weniger im übrigen westlichen Deutschland zu hause sind.

stât, stân 33 : hân, 253. 2194 : hât, 326 stâ : elementa, 1167 sacramenta : bestâ, 1173 rât : stât.

stêt, stên etc. 237 stê : margine, 955. 2964 : fide, 1347 ê : irstê, 2556 bestê : ówê.

gân etc. 399 gâ : domicilia 2476 gât : betewât 2514 zegât : hât.

gên etc. 465 ê : gê, 2646 gê : mê, 3094 zegên : Jerusalêm.

steit : geit 1051. 3648 : christenheit 3178 : arbeit — 427. 433 wîsheit : zegeit 115 behreit : umbegeit.

§ 44. v. 926. 942 mege ist bayrisch [1]), sonst muge 477. 966. 1062 etc.

§ 45. v. 2429 wile 1. pers. sg. präs. ist dem mfr. eigentümlich (Weinh. § 422. — Busch 321.)

§ 46. woste 1381. 1411, md. seit dem 12. jh. (Weinh. § 419), hat im Glouven wiste (411. 625. 639 : liste) noch nicht verdrängt.

Flexion der substantiva.

§ 47. list (v. 43. 104. 641. 2055) und gewalt (763 u. s. w. 1482. 2520 gen. gewelde [2]) auch obd.) sind, mit ausnahme von 98 der gewalt, feminina; erde flektiert in den obliquen casus schwach. (v. 151. 231. 395. 451. 470. 525. 575 u. s. w. 71 sogar acc. dî erden [3]).) All das ist für das md. charakteristisch.

Pronomina.

Die ursprünglichen formen Hms. haben hier fast alle den schriftdeutschen platz machen müssen.

§ 47. Personalia. 1. 2. pers. dat. lautet regelmässig mir, dir, acc. mich, dich 2566 dih : sih. Ob einmal statt dessen mi, di dastand, lässt sich nicht ermitteln.

3. pers. masc. er — keinmal das zu erwartende he (Weinh. § 476. Busch, s. 392) — nur 1983 das in Südfranken (§ 25) gewöhnliche, in Nordfranken unbekannte her. — Fem. si, v. 720. 2151. 2349 siu.

§ 48. Demonstrativa. Statt der öfter di u. die (1067. 1085): linksniederrhein. u. obd. zugleich wäre der, mfr. haben di und die das übergewicht (Busch s. 394). — v. 223. 247. 895 dî sun gegen 239. 243. 245 u. s. w. der sun. — 389 dî sunne 757 der sunne, 745 dî rûte, 1067. 1077. 1080. 1115 dî prister, 1075 dî ehelich. — dî also 5 mal in 15 versen. Vgl. ferner 1770. 2748. 2846.

di steht relativisch 68. 71. 216. 658. 882. 1174. 1525. 2838. 3698. 3700. (3699 der) und fälschlich für der = dat. sg. fem. 685 und 1483 [4]).

---

[1]) Schröder, einleitung zur Kaiserchronik, s. 52.
[2]) Rödiger, Annol M. G. Deutsche Chroniken I, 2, s. 89.
[3]) Kinzel, beiträge zur deutschen philologie, s. 64.
[4]) 1483 an interpolierter stelle, s. 38.

Es scheint mir darum, dass im original durchweg di resp. die stand.

§ 49. Possessiva. unse ist nur viermal durch das obd. unser verdrängt (447. 553. 758. 1564). Das ripuarische uher ist 57 und 998 erhalten.

Ergebnis.

Das resultat der untersuchung ist demnach folgendes.

Die sprache des Glouven ist mittelfränkisch (§§ 2/6. 8. 12. 13. 16. 19. 21. 23. 28. 31/3. 36. 41. 43. 45. 48. 49), durchsetzt mit wenigen niederfränk. elementen (§§ 14. 23. 28). Dass wir sie als nordmittelfränkische, dem Niedd. benachbarte, auffassen müssen, lehrte § 42. Diese erkenntnis erklärt hinreichend die vielen doppelformen. z. b. habete, hebete, hête (1316. 2671 im reim), 1388 hatten, (1396 tâten : hatten.) — niht, nuwit, niwit, nit, niet § 24. — woste, wiste § 46. — gât, gêt, geit etc. § 43.

Die uns vorliegende niederschrift zeigt zweitens entschiedene kennzeichen eines obd. und zwar bayr. (§ 10. § 44) dialectes (§§ 3a. 13. 15. 18. 25. 28). Der Glouve ist also nach Bayern gewandert und dort abgeschrieben, resp. interpoliert worden.

Über dieser fassung lagert noch eine dritte schicht. In versen, die sich als interpolierte herausstellen werden, findet sich md. schreibung (v. 30 irvullen (§ 35), 1405 kouhchelêre, (§ 19. § 23) 1483 in di helle (§ 48)) — der letzte aufzeichner war also ein Mitteldeutscher und unmöglich wäre uns auch ohne die tätigkeit eines solchen die sammlung so vieler md. merkmale gelungen. Der schreiber war in Südrheinfranken (§§ 26. 27. 30. 35. 47) ansässig: es scheint, als habe er versuche gemacht, eine nach einheitlichen normen geregelte, schriftsprachliche schreibung durchzuführen (§ 27 tuvel 5 mal in 60, § 48 dî 5 mal in 15 versen vgl. auch § 16 § 32.) und in dieser obd. elemente beizubehalten (obd. u. schriftd. in §§ 3. 4. 16. 23. 24. 36. 38. 47/49) — doch er besass nicht den mut rücksichtslosen vorgehens, tappte unsicher herum und zwang sich ungern einen entschluss ab. Daher die wunderliche auswahl zwischen obd. und md. elementen, welche die letzte niederschrift charakterisiert.

Im deutschen Nordwesten also, im centrum des deutschen geistigen lebens jener zeit, entstand unser gedicht und machte

die wanderung vieler gleichzeitiger denkmäler nach Südosten mit. Es kehrte von Bayern nach westen zurück und liefert darum einen besonders schönen beleg für die enge beziehung, die zwischen jenen landesteilen damals bestand.[1])

---

[1]) Kelle II, 154, 3. — 162, 1. — 192, 25.

IV. Wortschatz. Interpolationen.

Schon wiederholt musste ich darauf hindeuten, dass wir im Glouven ursprüngliche und interpolierte bestandteile zu unterscheiden haben. Eine sonderung des echten vom unechten will ich schon jetzt versuchen. Dann ist für die späteren teile der untersuchung die arbeit reinlich und die einheit des ganzen wird mir nicht zerrissen, auch bin ich nicht fortwährend zu rückweisen und einschränkenden bemerkungen gezwungen.

Lehrreich für uns wird eine betrachtung des wortschatzes sein, über den unser denkmal verfügt. Als md. — oder im md. jener zeit besonders häufige worte und wortbildungen wies Reissenberger a. a. o. s. 31/39 folgende nach:

hoffenunge u. hoffen (55. 3208. 3780.)

ôthmût und ôthmûte (83. 1675. 1945. 2090. 2357.)

veme und vemen (1397. 1877.)

vager ‚schön‘ (863. 3036.)

verwinnen ‚überwinden‘ (verwan 521. 1073. 3042: nam; 865: genam. 3006 verwinnet : gewinnet.)

umberingen (3222).

beglîmen (118).

sân (3705 : getân, 429. 2015. 2254. 2519. 2735) [1]).

Ausser diesen gehören noch folgende worte dem md. sprachschatze an:

212. sâze in der bdtg. ‚Lage‘ (mhd. wb. II² 339).

---

[1]) ubirâze und ubirtranke, sowie bildungen auf -isse, die Reissenberger für md. hält, lassen sich obd. vielfach belegen.

1060. vullemunt ‚Grundlage' (Weinhold, zum Pilatus, [zs. fdph. 8, 253 f.] v. 19.)

2786. — woltât — sonst nur im Passional und bei Jeroschin (2786. 2863). Lexer III, 974.

115. bebreiten ‚breit bedecken' (Bech, Germ. 9, 174).

668. verwaldigen, im Vor. Alex. (Diem, deutsche ged. 200,18) und J. Grimm, Weistümer 5, 266. — aus der Wetterau. (Lexer III, 293).

1313. 3707. innen ‚erinnern, mahnen'. (Lexer I, 1440).

In der engeren heimat unseres dichters waren anscheinend noch folgende worte beliebt (Reissenberger a. a. o.)

530 getwâs gespenst.

516. 1471. duht virtus.

1439. 2818. clâricheit, clârlîche [1]).

1496. enboven Lexer I, 1546.

2157. verhûre ‚verkaufen, verheuern'. In dieser bedeutung noch heute in Aachen.

2525. kûle ‚Grube, Kaule'.

Vielleicht auch 3790 vermêchen ‚hindern'. — Lexer bringt einige aber durchweg falsch citierte belege aus dem Karlmeinet (III, 175).

Dagegen sind andere worte des ‚Glouven' hauptsächlich in Bayern resp. im Obd. heimisch oder — allerdings mit sehr wenigen belegen — ausschliesslich dort nachgewiesen. Vor ihnen müssen wir auf der hut sein. 471. fram. vgl. KDG. zu III, 71 und sfda. 12, 490.

v. 705. vielleicht werltkuning (s. o. 9), mhd. noch in Kchr., Rol.; ahd. bei Otfried III, 26, 39 (Graff IV, 445) und beim Wiener Notker (Psalmenübersetzung ed. Heinzel und Scherer) zu psalm 137, 4. omnes reges terrae = alle werltkunege.

v. 351. veichen 369. 1421 u. s. w. ‚Betrug' s. o. s. 5.

v. 1727. widerwinne MSD zu XL, 2, 24. ‚Feind'.

v. 1799. ungedûte ahd. in Pa. Ker. Ra. (Graff V, 132), mhd. nur ‚unbediute' bei Dietr. 74 a. (vgl. mhd. wb. I, 327 a).

v. 1911. beriezen ‚beweinen' nur in bayr. quellen (Lexer I, 191).

---

[1]) Steinmeyer, Erlanger rectoratsrede von 1890, s. 7.

v. 1612. riezen ‚beweinen'; transitiv nur noch Kchr. 11602.

v. 2318. geligere ‚lager' (Lexer I, 817) Heinr. v. Melk, tôdes gehügede 648. Gudrun 723, 1. Chroniken deutscher städte II, 34, 19 (Nürnberg), IV, 349, 26. V, 116, 12 (Augsburg).

v. 2641. entlîben ‚schonen' Graff I, 1110.

v. 26. 1511. steht dingen in der vorzugsweise obd. bedeutung hoffen, während Hartmann ‚hoffen' hat [1]).

Vorausschicken muss ich der einzeluntersuchung noch folgendes:

Auf ein nach dem ausweis unserer wissenschaft oberdeutsches wort allein stütze ich keinen verdachtsgrund gegen die verse, die es enthalten. Mir ist beispielsweise die echtheit der abschnitte, in denen widerwinne, ungedûte, geligere erscheinen, gewiss: diese worte sind eben kleinode, die man in des dichters heimat wenig kannte und die er grade darum seinem werke zum schmucke einsetzte. Die als interpoliert nachzuweisenden teile aber verwickeln sich ausserdem mit Hartmann gelegentlich in inhaltliche widersprüche, ihnen allen gemeinsam — das gab meiner kritik den anstoss — ist stilistisches und metrisches ungeschick. Statt des schwunges von Hartmanns perioden — wir werden ihn noch bewundern — gewahren wir constructionen eines täppischen anfängers, statt der zwingenden gewalt, des reichtums seiner sprache tautologien, schlecht verhüllten mangel an neuen worten und neuen reimen, not- und flickverse, statt anspruchloser bescheidenheit prahlerisches auftreten [2]).

Am deutlichsten erweisen die bayrische heimat des interpolators v. 1610—1613 und 1910—1913 [3]).

1910—1913.

1911 steht das bayr. beriezen, 1910, der vers vorher, ist fünfhebig: dersélben gnâden lâz ouh mir geniezen. Und diesen fünfheber spreche ich samt seinen 5 genossen — über sie weiter

---

[1]) 1068 dingen = vereinigen. 1966 dingen ‚fürsprache einlegen'. 3732 min gedinge ‚fürbitte für mich'. 3128 dingen = tun.

[2]) Ich verweise besonders auf die beiden folgenden abschnitte „Metrik" und „Stil".

[3]) vgl. auch Schröder zsfda. 33, 104 a.

unten — Hartmann ab. Denn dieser geht, wie wir erfahren werden, nie über 4 hebungen hinaus (vgl. s. 48).

Verse dieser art, allerdings nicht immer so schlechte wie unsere, sind zudem bayrisch nicht so selten wie mitteldeutsch. Hatten doch überhaupt die bayrischen gedichte der übergangszeit die kunstloseste metrische form. vgl. Kchr.

v. 811. unt rédent álle er vuore óffenlíche ze hímele.
1192. aver laider diu séle muoz iemer dar úmbe brínnen.
1330. er sol uns wégen hie an dem líbe unt dórt an der séle.
2516. die éngele súlen mich únder den hánden trágen.
3576. und álle di wérlt in sínem ténre beslózzen hât.
3879/80. alsô vil mág ih kint oder wíp iemer mér geséhen.
sam úzerhàlp der wílsælde iemer iht mác gescéhen u. s. w.

Zum schluss muss ich unseren vier versen 1910.—1913 vorwerfen, dass sie die ganz persönliche bitte ihres verfassers um erlösung enthalten; der abschnitt dagegen, in dessen mitte sie stehen, erzählt durchaus objectiv die geschichte des schächers am kreuz mit allgemein gehaltener enderläuterung. Hartmann aber unterbricht seine geschichten nie durch solche bitten, oder ähnliche deliberationen, er schickt sie voraus oder fügt sie dem schluss an. (1837. 2230. 2342. 2764).

1610—1613.

v. 1610—1613 können, wie mich dünkt, den folgenden einwänden nicht stand halten. Erstens sind 1612/3 und 1912/3 einander sehr ähnlich. Zweitens: Die 1608 und 1609 formelhaft erwähnten ‚gûten und rehten, dî dâ minneten unsen trehten‘ werden 177. und 478. in den folgenden versen sofort erlöst, während sie 1610—1613 noch ausführlich definiert sind und dann erst gnade finden, — 1612 steht ja — um das nochmals hervorzuheben — das bayr. transitive riezen.

Eine ganze reihe von charakteristicis des interpolators zeigen dann die abschnitte mit obd. dingen statt md. hoffen. (v. 25—34. 1501—1511). Ich muss folgende bedenken gegen sie aufzählen.

25—34.

Erstens ein syntaktisches, den gebrauch von wande v. 34 betreffend: 34 und nie wieder steht wande im vordersatz, den

nachsatz begründend. Sonst hat es stets den vorangegangenen hauptsatz zu erläutern. v. 23. 199. 214. 240. 247. 260. 278. 617. 637. 653. 676. 753. 809. 848. 902. 937. 1034. 1173 (nebensatz dem sinn nach) 1195. 1264. 1294. 1382. 1388. 1401. 1471. 1628. 1662. 1678. 1724. 1816. 1856. 2169. 2333. 2551. 2786. 2791. 3048. 3146. 3764.

Zweitens und drittens inhaltliche [1]).

Vers 25 und 34 besagen ganz dasselbe. 25 iedoc wil ih der rede beginnen und 34 sô wil ih dî rede understân. Der inhalt von v. 25/34 ist daher: ich will anfangen und gott um hilfe bitten. Und da mir gott verheissen hat, er wolle mein gebet erhören, so will ich eben anfangen. Einen solchen cirkel macht Hartmann niemals.

Drittens: das gebet 36/37 leitet sehr oft predigten ein — ich komme später darauf zurück — und das ist gewiss auch im Glouven seine aufgabe. Ebenso galt v. 28/29 dilata os tuum et implebo illud (Ps. 80, 11) als predigtanfang. Wer also 25/34 für echt hält, muss ausser allem andern noch annehmen, dass unsere rede zweimal beginnt, das erste mal unschön, unmittelbar dahinter schlicht und würdig.

Man betrachte schliesslich den abschnitt als ein ganzes. Ist er nicht lediglich des biblischen citats wegen geschrieben? Was tut er denn anders als nur dies einleiten und umständlich, mit einer gewissen wichtigtuerei, verdeutschen? Wie grenzenlos ungeschickt ist das ganze dann in den zusammenhang des Glouven eingerenkt, während Hartmann sein deutsch und sein latein garnicht unterscheiden möchte, seine deutschen verse — ich führe das später aus — sogar in lateinischen rhythmus bringt. (vgl. 273. 453. 457. 460. 487. 557! 687. 785. 956 etc.) — vgl. Metrik § 10.

1501—1512.

(1511 steht dingen ‚hoffen‘)

Erstens: 1505 bis 1509 nennen die himmlischen chö

---

[1]) Erwähnt sei auch, dass mir der dreireim got-gebot-ill denklich vorkommt. Freilich erlaubt sich Hartmann einen d falls, s. s. 8.

anderer reihenfolge als 2907 f. 1505/9 throni, dominationes, virtutes, cherubim, seraphim, principatus, potestates. Dagegen 2907 f. principatus (2907) potestates (2910) dominationes (2950) throni (2953) virtutes (3012) seraphim (3162) cherubim (3198). Derlei lässt sich eher ein interpolator als ein dichter selbst zu schulden kommen.

Zweitens: an 1500 diz lob an dih, hêrre, kêret muss sich der inhalt des lobes doch sofort anschliessen, nämlich 1513 sanctus, sanctus. Das fühlte der interpolator sehr wohl und darum wiederholte er 1500 im vers 1512 in leiser umänderung: diz lob sî dir singent. Es ist das lob, das die gesamte creatur zum ruhm Christi anstimmt. Allerdings vergass Hartmann — und das ist bei ihm, wie ich hier gleich sagen muss, nicht verwunderlich — dass in seiner quelle (s. u.), dem messgesang, neben den menschen vor allem engel und himmlische heerscharen ihren herren preisen. Der interpolator wollte diese lücke ausfüllen und es gelang ihm schlecht genug.

Für ein drittes bedenken, die art, wie sich 1511 auf seine quelle beruft, ‚daz sagit uns Johannes' — können erst spätere darlegungen verständnis schaffen.

705—710.

Ich möchte nun mit einem zweifel nicht zurückhalten, den ich gegen die echtheit von 705—710 hege. Die verse drängen sich recht unpassend zwischen die schilderung von Marias abkunft und jungfräulichkeit. Ferner schliessen sich an 704 ich sag uh daz dâ wâr ist 711 flg. die frouwe generosa u. s. w. viel schöner an — als coordinierter hauptsatz wie 1623 — als v. 705. Drittens [1]) verrät die rückkehr zu dem reimwort ist in 710, das Hm. eben erst 704 angewandt, eine arge armut an reimen.

Zum schluss erinnere ich an das vielleicht bayr. wort werltkuning.

Und dies wort muss uns — vgl. oben s. 9/10 — eine ganze reihe von fragen aufdrängen. Hat der dichter der Kchr. den Glouven in interpolierter gestalt gekannt? Oder kannte umge-

---

[1]) nach einer bemerkung von E. Schröder in seinem handexemplar.

kehrt unser interpolator die Kaiserchronik? Und liesse sich aus einem solchen zusammenhang vielleicht ein anhaltspunct zur zeitlichen .fixierung der interpolationen gewinnen?

Ich muss diese fragen leider alle offen lassen, es fehlt mir zu ihrer beantwortung das nötige weitere material.

Mit hilfe von obd. worten kann ich gegen verdächtige verse nichts mehr ausrichten.

Ich knüpfe nun an den letzten einwand gegen v. 25/34 an. Diesem scheinen nämlich v. 2674/83 und 2880/3 zu widersprechen. Hier wie dort werden die citate aus der bibel ausdrücklich als solche gekennzeichnet, hier wie dort breit erläutert.

2674—83.

Aber auf 2674/83 fallen 3 — die hälfte! — der oben incriminierten fünfhebigen verse.

2674. den rất hât ùns getấn der gôtis sún
2675. daz ságit uns daz héilige évangélìùm.
2682. dî ne cóment in daz vínsternìsse níht.

2675 hat eine 3silbige senkung und ein 3hebiges wort. — ist also gar kein vers, sondern ein prosasatz — wie er denn auch tatsächlich in predigten vorkommt Spec. eccl. 23,29 37,30 daz sagit uns daz heilige evangelium. Wie ähnlich sieht zudem dieser vers dem vorher als unecht erkannten: 1511 daz sagit uns Johannes! Und auch der platz von 2674—2683 könnte kaum unpassender gewählt sein. Vor 2674 war die rede von der notwendigkeit rechtzeitiger reue und selbsteinkehr — nach 2683 wird diese an der geschichte vom reichen mann und vom armen Lazarus exemplificiert. Was haben dazwischen die verse ‚tollite jugum meum super vos‘ und ‚qui sequitur me non ambulat in tenebris‘ zu tun?

2880—83.

Ebenso wenig können sich 2880—83 als Hartmanns eigentum ausgeben. Sie nennen ihre quelle so correkt, so bestimmt wie der dichter niemals, und wie der interpolator schon einmal: in dem unserer kritik so dienlichen verse 1511 daz sagit uns Johannes. Wenn ausserdem den versen, diz meisteret alliz allir meist | der vil heilige geist‘ der refrain ‚Diz ist des heiligen geistis

rât u. s. w. folgt, so folgt er immer unmittelbar (1679. 17[illegible]7. 1752. 2923); 2880/3 aber trennen diese beiden sonst unzertrennlichen versgruppen.

Es bleiben noch drei fünfhebige verse

1. v. 103. nâch sínem wíllen álliz dáz dar ist.[1])
2. v. 622. des hímeles mácheter únsih érbelôs.
3. v. 1481. gelóbet sístu hèrre héilich Crist.[2])

99—104.

v. 103 muss ich mit 4 nachbarn ausscheiden. Denn v. 99 (vil michil ist dî sîn gedult) und v. 104 (vil michil ist dî sîn list; reimt natürlich auf ist) unterscheiden sich nur durch das reimwort und sind ohnehin noch v. 98 und 84 allzuähnlich. Ferner bildet 107 flg.: er ne hât nehein ende (auch 105/6 kann ich nicht anerkennen s. u.) die denkbar beste ausführung von v. 98 michil ist dî sîn gewalt.

1481—1491.

Mit 1481 müssen die folgenden neun verse aus den echten teilen verschwinden — der interpolator zeigt sich da in seiner ganzen impotenz.

Der sinn, vielmehr der unsinn, ist folgender: Gelobt seist du, Christus, wegen deiner macht. Du hast den teufel in deiner gewalt. In deiner gewalt ist alles im himmel und auf erden. Die fische im wasser und im meer kannst du alle tag für tag erhalten. So mächtig bist du.

Es ist unmöglich, hier, um den versen aufzuhelfen, eine lücke anzunehmen, in der etwa die vögel in der luft und die tiere auf der erde nun auch noch besonders genannt wären. Die reime gewalt : manicfalt, mere : genere sind unantastbar und lassen kein einschiebsel zu.

---

[1]) Etwa vierhebig mit 3silbigem auftakt zu lesen geht hier nicht an, des sinnes wegen.

[2]) v. 925 ist nur scheinbar fünfhebig — das ganz sinnwidrige, versehentlich aus dem vorhergehenden vers eingedrungene, sulen ist zu streichen. Ebenso wird in v. 559 — vgl. 556 — daz ime versehentlich geraten sein. 2160 wäre wohl zu lesen dî gěbe mán den dúrftgen durh gót — wegen 2161 ist für mich aber durftigen störend und nicht vorhanden. — vgl. schliesslich meine anmerkung zu 1935.

Nun der stil! 1483 du hâst in dîner gewelde — 1487 daz ist alliz in dîner gewalt. 1486/7 alliz daz . . . daz ist alliz, 1490 daz mahtu alliz. — wie anders Hartmann, wenn er die anaphora gebraucht (s. u. beim Stil und vgl. bes. v. 253). 1489 die wundervolle tautologie: in dem wazzere und in dem mere.!

Ich mache auch darauf aufmerksam, dass statt 1481 bei Hartmann drei mal (v. 1942. 2114. 2354) der untadelige vers ‚lob dir, hêrre, heilich Crist' erscheint.

v. 617—622.[1]).

v. 622 wäre leicht in einen vierhebigen vers zu verwandeln. — unsih, das im bayr. fester haftete als im md (Weinh. § 472) brauchte man bloss durch uns zu ersetzen. Aber gegen 617 bis 622 muss ich noch mit anderen waffen kämpfen.

1) Der tubel louch in einen slangen — daz er (der mensch) durh des tubelis rât — gefremete dî meintât. Hartmann würde ‚durh sînen rât' gesagt haben. Später lege ich dar, wie frei er mit seinen subjecten schaltet und statt substantivis fürwörter einsetzt.[2]).

2) Der betrug des menschen durch den teufel wird bald nachher, 800 flg. ausführlich erzählt — in diese der erlösung gewidmeten teile passt er nicht.

Die fünfhebigen verse des interpolators klingen wie prosa mit mühsam aufgezwungenen reimen. Prosaisch ist die beibehaltene satzfolge, prosaisch der mangel an umstellungen und verschlingungen, durch die Hartmann in seine verse rhythmus und schwung bringt. Die wenigen vierhebigen verse, die gleiche merkmale tragen, spreche ich dem dichter auch ab. Ihre metrischen unschönheiten sind nicht ihr einziger fehler.

229—234.

1) 231/2 lauten den unechten 1486/7 gleich. 2) für got genügt im hauptsatz zweimal er, im nebensatz steht got. Das ist wieder, nur deutlicher und störender, das zu v. 617 gerügte un-

---

[1]) Die bedenken gegen 617—622 entsprangen wiederum aus anregungen E. Schröders.

[2]) Über construction KDG zu IX. 69.

geschick des interpolators. 3) Die zusammenstellung himmel und erde, dann meer und hölle ist recht sonderbar; ungefähr so ungeschickt wie die von mir eben erst (1481/91) verspottete. — was soll hier das meer und die hölle? Es wird in den versen doch nur die gleichheit von gott-vater und gott-sohn, sowie Christi macht auf erden und über die menschen geschildert.

805—808.

v. 807/08 vergleiche man mit 799/800 — derselbe inhalt, derselbe reim. 805/6 wiederholen 803/4. 805 enthält auch noch das rhythmisch äusserst unschöne dreihebige (vgl. v. 2674/83) wort úngehórsamicheit, welches Hartmannschen wortbildungen: v. 606 irbármicheit und 787 mildicheit ungeschickt nachgeahmt ist.

982—985.

Ein ganz anderes kriterium, die beziehung zu ihrer quelle, dem evangelientext, zeigt mir die verse 982/5 als interpoliert an. Denn 986 muss sich, als übersetzung von Marc. 14, 22 unmittelbar an 981 anschliessen, das ebendorther entnommen ist, während 982—5 aus Marc. 9, 16 und Acta 27, 35 stammen. Ausserdem reimt 986 (handen) auf 981 (banke) ebensogut wie auf 985 (danke). Schliesslich sagen 982 dâ begund er dem vater danke und 985 gote begund er danke in gleicher form das gleiche — der interpolator konnte nicht weiter und ‚fing das lied von vorne an'.

Es bleiben noch verse übrig, denen ich nichts vorwerfen kann als ihren ungeschickten stil. Dieser leidet aber genau an denselben gebrechen wie der des interpolators. Reime und verse, deren Hartmann sich kurz vorher in besserem zusammenhang bediente, werden in schlechterem wiederholt — niemals weiss der falsche dichter etwas anderes zu sagen als der rechte — überall lassen seine blössen sich deutlich erkennen.

105/6.

v. 105/6 unterbrechen störend die vielen parallelismen und anaphern, die Hartman in dieser partie absichtlich häuft.

v. 201/2 und 1531/2 wiederholen unsere verse. v. 201/2 verwischen die juristische färbung, die 200 + 204 ohne ein-

schiebsel haben. (er ist des vater gettelinc — in gotelichim rechte, vgl. s. 5.), 1531/2 gereichen der diction zum nachteil (1530 in dem heiligen geiste — 1533 in gotelichim rechte). Also scheide ich alle 3 verspaare aus.

77—80.

In v. 77—83 rühren 77—80 vom interpolator her. 79 wiederholt sich 83 und das ‚tût' in 83 ist durchaus berechtigt — es entspricht als futurum dem präteritum getete im vorhergehenden verse. — v. 79 ist nur angeflickt.

299—300.

297 fand der interpolator liecht, ihm fiel lîht (leicht) ein, so entstand in analogie zu vorhergehendem 299 beide lîht und swâr (301 swarz!) — und darauf wurde kunstreich: ‚dî rede diu ist alle wâr' gereimt.

714—715.

714/5 verderben den guten reim 713 : 716 lilium : filium und sind einer der gelehrten zusätze, über die ich mich gleich zu anfang dieses abschnittes aussprach (zu 25/34 und 2674/83).

1399—1410.

Auch den versen 1399—1410 scheint interpolatormache beigemischt. 1401—1406 haben folgende reime: kêrten : lêrten, kêren, lêren, (luge)nêren, (couhche)lêren, (ge)lêren. Kann es etwas ärmlicheres geben? 1405 und wâren ouh couhchelêren sieht wie ein recht hässlicher flickvers aus. Nun beschaue man auch den inhalt. Die juden werfen den jüngern vor: ‚Ihr seid unrein, (darum) soll niemand mit euch gemeinschaft haben. Denn (!) ihr verkehrt die welt. Dass ihr (aber) lügen lehrt, daran soll sich niemand kehren (!). Ihr seid lügner und gaukler dazu." Also ein satz widerspricht immer dem anderen. Ich halte nun 1401—3 und 1405 für unecht.

Fallen sie fort, so erscheint der syntaktische bau der sätze in rechter fügung und aus blödsinn wird sinn: Ihr seid unrein, niemand soll mit euch verkehren. Ihr seid lügner, das zeigte uns Christus, euer lehrer. Ihr seid vom bösen geist besessen, gott hat euch verlassen.

2850—1.

v. 2850/1 enthalten erstens ohne grund einen rührenden reim, daz : daz, wie ihn Hartmann nie verfertigte (s. 8). Zweitens soll in den versen der umgebung (2849. 2852. 2857) das wort ‚helle‘ möglichst oft genannt und so ein sehr starker eindruck erzielt werden. — unsere beiden verse machen diese absicht unkenntlich. Drittens wiederholen die verse ungeschickt den dichter; wenn er sich wiederholen wollte, würde er doch wie 2404 und 2512 gesagt haben: nû bedenke dih baz etc.[1])

1084—1124.

1084—1124 sind schwierig zu behandeln. Die reihenfolge der gedanken ist sehr unklar und lässt die absicht des dichters nicht erkennen. 1095/6 und 1103/4 sind die gleichen verse, 1097 der tuvil uns vil gerne senket ist ein sinnloser flickvers, der mit 1137 der zwîvel uns aber senket eine auffällige ähnlichkeit hat. 1123/4 wiederholen worte, die wohl 931 bei der erzählung vom ersten abendmahl, nicht aber hier am platze sind, wo es sich um die ähnlichkeit von messe und dem ersten abendmahl überhaupt handelt.

Die bedenklichen verse ohne weiteres wegzulassen geht nicht an: 1095/6 und 1103/4 sind mit dem vorhergehenden syntaktisch verbunden. 1098 würde ohne 1097 reimlos sein. Der einzige ausweg bleibt, grössere umstellungen vorzuschlagen.

Hinter 1096 setze ich 1115/20: Alsô brenget dî prîster u. s. w. Die anknüpfung ist gut: 1095 alse — 1115 alsô. Zwischen 1120 und 1121 kommen dann 1099/1100: die hier ebenso wie dort von ‚gedenken‘ abhängen. Nach 1122 schliesslich sind 1105/14 als eingehende erläuterung des vorhergehenden am rechten ort.

So fallen 1097/8, 1101/4, 1123/4 sofort weg und die erzählung bewegt sich in der sinnvollen steigerung: Der priester sieht am altar so aus wie Christus, weil er mit ausgebreiteten händen dasteht, wie dieser am kreuz. Also ist des priesters opfer auch das opfer Christi, der am kreuz aller menschen gedachte, und auch denen ihre schuld vergab, die ihn verurteilten. Deshalb ist die messe für uns sünder gut.

---

[1]) vgl. die vorige anm. s. 39 a. 1.

Uber den zeitpunct der interpolationen vermag ich bestimmtes nicht anzugeben ebensowenig über ihre heimat. Zwei kennzeichen scheinen nach Augsburg zu weisen und sind trügerisch [1]. Erstens das wort ,veichen', das im Augsburger stadtrecht eine prägnante bedeutung erlangt (Schmeller I ² 507) und bei Hartmann oft gebraucht wird. Es war damals alt und im aussterben begriffen, aber durch ganz Deutschland verbreitet (Schade, altd. Wb. s. v. veichen). Die verse des Glouven, in welchen es auftritt, sind unanfechtbar; über seltene worte bei Hartmann sprach ich beim beginn dieses abschnitts (s. 33). — Zweitens die geschichte der Afra, der stadtheiligen Augsburgs. Auch sie darf ich unmöglich als unecht hinauswerfen; wenn auch die wenigen verse, die ihr schicksal erzählen, leicht als durchweg formelhaft nachgewiesen werden können. Der interpolator hätte 11 formeln nimmermehr zusammengebracht, ohne sich gleichzeitig metrische oder stilistische versehen zu schulden kommen zu lassen, noch weniger wäre ihm ein so prägnantes verspaar wie 2225/6 gelungen. Wir werden auch erfahren, dass man die passio der Afra in ganz Deutschland kannte.

Über die persönlichkeit des interpolators lässt sich jedoch einiges zusammenfassend bemerken. Er war ein mönch oder laienbruder, der es recht gut meinte, von seiner belesenheit und seinem wissen eine hohe meinung hatte — daher fielen ihm grade die teile zum opfer, die uns gottes grösse vor augen führen wollen. Die gabe mittelmässiger reimfertigkeit und stilistischer gewandtheit blieb diesem mann versagt, sogar dem lockeren bau seiner vorlage konnte er sein machwerk nicht einfügen. Er war arm an gedanken, mühsam gelerntes mühsam widerkäuend; — arm an reimen und um so ängstlicher auf ihre reinheit bedacht. Von seinen 50 verspaaren reimen 40 rein, die freiheiten der anderen sind so gering, dass man sie damals als solche kaum empfunden haben wird. Was könnte aber den anfänger besser charakterisieren?

Und wie verfiel der interpolator darauf, selbst verse zu machen? Vermutlich, weil er seine weisheit an die leute bringen

---

[1]) Dieser darlegung war ein gedankenaustausch mit E. Schröder förderlich.

wollte. Andere interpolationen entstanden ihm aus einer ar[illegible]
zwangslage. Der Glouve sollte einem grossen hörerkreis vorge[illegible]
tragen werden; der interpolator war einer von denen, der ih[illegible]
vortrug — ich verweise auf den abschnitt VII. — wenn er nu[illegible]
etwas vergass, so reimte er eben, bis ihm das richtige wiede[illegible]
einfiel. Was er von dem gelernten fortliess, was er in falsche[illegible]
reihenfolge wiedergab, das ist nicht mehr festzustellen — d[illegible]
ergebnisse hier sind, wie sich von selbst versteht, nicht a[illegible]
schliessend.

V. Metrik.

§ 1. Über die behandlung des schwachen e muss uns zuerst klarheit werden [1]). Dies e ist im Glouven mit regelloser willkürlichkeit bald erhalten, bald getilgt — daran werden auch interpolator, schreiber, Massmann jeder seine schuld tragen. Ich folgere aber aus dieser willkürlichkeit, dass der lautwert des e ein sehr geringer war und dass die e, die geschrieben sind, darum noch lange nicht gesprochen wurden. Und darum ist die verwirrende wirrniss in der behandlung dieses vokals in der praxis nur von geringer bedeutung. Von der wertlosigkeit des e überzeugen am besten die vielen reime mit überschüssigem e. (Vogt s. 154). v. 63 visibilium : vernomen. 765 kinden : sint. 863 garwe : vagere. 1113 versuonet : tuont. 1345 zwîbelen : lîbe. 1453 zesewen : wesene. 1601 zeswen : genesenen. 1904 kuninginne : Marien. 2456 breit : bereite. 2625 bewarn : dare. 2732 Lazarum : vernomen. 2930 bilede : tuginde. 3697 werlde : werende. 3736 sprechen : rechene. 3787 werlde : lebene. 3797 gensten : mennischen (vgl. 565. 569. 1668. 2192) [2]). —

---

[1]) Meine darstellung verdankt viel dem aufsatz von Vogt ‚von der hebung des schwachen e' (Forschungen zur deutschen Philologie, Festgabe für Rudolf Hildebrand) s. 151 f.

[2]) Über das sw. e im reim siehe auch s. 7, anm. 1 u. 5. — Versausgänge ⏑́ e und reime ⏑́ e : ⏑́ e verwendet Hm. ohne skrupel. (Vogt, s. 153.) Reime ⏑́ e : ⏑́ e zähle ich 43 (13. 95. 389. 609. 641. 797. 1023. 1033. 1101. 1217. 1251. 1253. 1265. 1489. 1934. 1946. 1972. 2202. 2291. 2293. 2297. 2299 [illegible] 2428. 2444. 2516. 2528. 2634. 2692. 2704. 2752. 2824. 2838. 2896. [illegible] 3052. 3062. 3637. 3667. 3673. 3733. 3747), reime ⏑́ e : ⏑́ en 1[illegible] 933. 993. 1495. 1656. 1724. 1734. 1892. 2656. 2942. 3

Ausserdem natürlich die massenhaften doppelformen mit und ohne e in flexionsendungen, zusammensetzungen u. s. w. (deme, dem; ime, im; wande, wand; umbe, umb; vatere, vater; sîneme, sînem; jungeren, jungern; andere, andre; machete, mahte; gesegenet, gesegênt; mennische, mensche; werilde, werlde u. s. w.) die ich nicht erst durch ausführliche beispielsammlungen belege. — Ich liess im allgemeinen diese doppelformen bestehen, wie sie sind. Das e entferne ich nur, wenn sein vorhandensein etwa dreisilbige senkungen veranlasst (vgl. 1050) und ich fügte es ein, wenn sein fortbleiben unschöne synkopen herbeiführt (2620). — davon lege ich in der ausgabe rechenschaft ab, sobald sie notwendig wird.

§ 2. Im einzelnen muss ich noch folgendes bemerken:

1. Es scheint, dass Hm. lieber wole, dare als wol, dar sagte [1]) 137/8 wole : verholen. 3038 scare : dare. Ähnlich 2635. 3078. Danach setze ich wole in 1845. 2224. 2439. — dare: 437. 882. — 2000. 2112. 2236. — 1210. 2146. 2325. 2722. 3074 [2]).

2. Das e im präfix ge ist in der regel erhalten. Oft verschwindet es nur vor l, r, n, w, so dass die doppelformen gloube und geloube, glîch und gelîch, gnâde und genâde, gwalt und gewalt, genomen und gnomen (811) und ähnliche mehr entstanden. Auch hier haben, wie ich glaube, nicht selten rhythmische rücksichten den fortfall des e veranlasst. Durch solche

---

finde ich nur *einen* reim ´ e : ̀ e jâre : dare 2798 (vgl. auch 2418 samit : dâmit, ebenso der einzige reim ̀ ⏑ : ´ ⏑). — Im inneren des verses ist, wie sich denken lässt, das schwache e sehr selten träger einer hebung; ich zähle nur 11 sichere fälle (68. 173. 349. 1691. 1692. 2241. 2266. 2719. 2731. 3001. 3002), dazu 30 zweifelhafte, die ich dem gefühl des einzelnen überlasse — *ich betone* das e dort nie — (11. 324. 333. 524. 620. 631. 698. 730. 984. 1050. 1088. 1278. 1322. 1707. 1769. 1806. 1849. 1935. 1996. 2011. 2068. 2154. 2294. 2318. 2412. 2417. 2458. 3061. 3771. 3794.) — sondern beim sprechen unterdrücke ich es oder synkopiere das vorhergehende e.

[1]) vgl. auch Paul, mhd. Gr. § 102.

[2]) Massmann setzt regelmässig unde, die hs. hat uñ; (vgl. Massmann in der einleitung zu seinen denkm. deutscher sprache und litteratur, heft 1), das ich nun in ‚und' auflöse, weil das ‚und' dem rhythmus H., wie ich ihn nach vielfachem recitieren empfinde, überall conform erscheint und zur auflösung in ‚unde' nirgend ein zwingender grund vorliegt.

sind z. b. 912 manige gnædeclîche dinc, 1270 der heiligen engele gnôz dreisilbige senkungen vermieden. Darum habe ich z. b. in 261 von deme gewâren liechte und 564 des sule wir gelouben vil gewis gewâren in gwâren, gelouben in glouben geändert. — Umgekehrt hat der schwund des e wieder unschöne synkopen zur folge gehabt (§ 6), und ich habe diese durch die wiederherstellung des vokals beseitigt. (z. b. in 98. 442. 973. 1065 etc.)

Sonst ist der ausfall des e (oder a) in enkliticis und präfixen eine sehr seltene ausnahme. Nur nist für ne ist (75. 88. 137. 148. 752) erkenne ich an.

1907. 3048. blîben, sonst belîben.

1070. 2145. zwâre, sonst zewâre.

1166. 1174. drane, sonst darane.

2865. drumbe, sonst darumbe.

3. Sehr häufig bildet im Glouven das endungs e mit einem folgenden wort einen hiatus. Es lässt sich trotz aller unregelmässigkeit auch in seiner behandlung hie und da ein princip erkennen und dieses bringe ich demgemäss in meiner ausgabe zur geltung.

Bei verbalformen, namentlich bei präteritalformen fällt das endungs e regelmässig fort vor einem pronomen personale, gleichviel in welchem numerus oder casus dies erscheint. Vgl. het ich u. ähnl. 18. 694. 1410. 2709. — wold ich u. ähnl. 19. 818. 1433. 2062. 2097. — maheter 622. 806. 879. — 137 wizz iz. — begunder u. ähnl. 666. 835. 836. 877. 982. 984. 985. 1313. 1859. 1868. 2037. 3084. — mohtin 660. 820. — teter u. ähnl. 861. 919. 1285. 2104. — 2697 tet.! — 1623 sag uh. — 2107. 2222 braht in. — 2272 hônt ir (sic!) — 2614. lâz in. 3713 bit ih u. s. w. u. s. w. — Danach habe ich geändert 402. 440. 704. 829. 852. 1959. 1007 (2506 wêr st. wêre!). 1249. 1805. 1890.

Dagegen bleibt dasselbe e vor allen anderen wortclassen. 67. 189. 3633. 3655. 3669 geloube an. — 218 begonde an. 381 loufe in. 425 solde auh. 2188 sprêche ouh. — vgl. auch 467. 520. 560. 733. 803. 1292 u. s. w.

Bei einem hiatus zwischen substantivum und pronomen, substantivum und adjectivum, substantivum und präposition, ad-

verbium und pronomen u. s. w. u. s. w. habe ich die formen ohne e gewählt, wo doppelformen mit und ohne e existierten. Z. b. 193 vater ist nach 205 und 574. — 77. 928 hêrr er 934 hêrr unsih; nach 980 hêrr iz. — 24 umb aftent. 2503 darumb er nach 621. 1762 u. s. w. Das e der adverbia habe ich bei vorkommenden hiatus vor den pronomina personalia gestrichen, wozu ich mich durch 1721 dicker, 1903 wêrlîcher 2514 schieris berechtigt glaubte. Ebenso das e im dativ der substantiva, nach massgabe von 205. 574. -- Vor ‚und' finde nie elision des e statt: 126. 144. 147. 154. 233. 262. 267. 296. 538. 571. 634. 808. 988. 1053. 1389. 1469. 1636. 1710. 1777. 1804. 2073. 2299. 2443. 2467. 2504. 2535. 2538. 2928. 2990. 3108. 3141. 3747. — Danach änderte ich 846 in gote und (vgl. 2. 526. 840. 1068. 1240. 1244. 2399. 3645).

§ 3. Nach erledigung dieser vorarbeiten gebe ich eine kurze statistik der verse. Von den 3000 versen des Glouven — ich rechne ca. 400 lateinische verse ab — sind ca. 1420 (48 %) 3 hebig klingend [1]). Vierhebig stumpf sind ca. 760, also ca. 25 %, 3 hebig stumpf ca. 500, also 15 %, 4 hebig klingend ca. 100, also 3 %.

Vgl. v. 301. beide wíz und swárz. v. 584. áller dinge glích. v. 633. beide bein und fleisc. v. 766. di dá in himele sínt. v. 931. sîn sélbis fleisc und blût. v. 970. di gótis cráft daz tût. u. s. w.

23. wánde mánige réden daráne háftent. — 165 des sólde wir ime von réchte dánche. 207 èben gewéldich und èben hére. — 585 dî túbele sín hie nit ne wisten. u. s. w.

Die übrigen verse sind, abgesehen von den oben besprochenen fünfhebigen, sämmtlich zweihebig. Nicht ganz 100 — also nicht ganz 3 %, sind zweihebig stumpf, ca. 200, also ca. 6 %, sind 2 hebig klingend vgl. (2 hebig stumpf) 661. den grímmigen tót. 881. daz fúrige swért. 1091. den der | éwige

---

[1]) vgl. s. 7 anm. 1. Den stumpfen versen rechne ich die verse mit den ausgängen ⩦; (⏗ ⏑) ⩦; (⏗ ⏑) ⩦ der einfachheit halber zu; sie reimen ja auch mit ausgängen auf ⏗. — Ebenso betrachte ich den ausgang ⏗ ⏑ als (aufgelösten) stumpfen reim.

göt. 1132. dî beswîchet uns nít. 1802. mit mîner gwált. 2425. vile breit und lánc. 2445. der sîdene váne. u. s. w.

2 hebig klingend. 49. si ánnême. 129. er íst ouch únde. 221. álle dî liste. 370. dî zvélif zeichen. 420. durh wérltlîch êre. 516. mit míchelen túhten. 1583. ir úntrûwe. 1785. mit úbirhûre. u. s. w.

§ 4. Die zulässigkeit von zweisilbigen senkungen für die mitteldeutschen gedichte unserer zeit hat Amelung zuerst behauptet und meiner ansicht nach auch erwiesen (Zsfdph. 3, 353/404). Amelung hat bei seinen ausführungen den Glouven berücksichtigt, und ich kann daher hier ganz kurz das für uns wichtige zusammenfassen.

‚Auf eine von natur hochtonige hebung können zwei senkungen folgen. Jede der beiden senkungen muss minder betont sein als die vorangegangene hebung, also höchstens tieftonig' (s. 356). In den senkungen können folgende redeteile den hochton verlieren.

1. der bestimmte artikel (219. 221. 277. 1936).
2. pron. personale (9. 25. 26. 150 u. s. w.).
3. pron. demonstrativum (1030. 1239. 1539).
4. präpositionen (617. 1035. 1295. 1357).
5. conjunktionen (793).
6. adverbia (114. 389. — m. e. nicht 631. 1522).
7. verba auxiliaria (927. 1791).
8. possessiva. indefinita (1225. 1292).
9. relativa (232).
10. vil (932. 1004. 1007. 1754. 1763).

§ 5. Mit 2 silbigem auftakt sind sehr viele verse Hartmanns bedacht, mit 3 silbigem ziemlich wenige. Und das tongewicht dieser dreisilbigen auftakte ist ein sehr leichtes.

9. dâmite | wérde wir góte geéchinôt.
39. daz du mir | séndis dînen vólleist.
651. alse mit dem | âse tût der vísch.
1290. daz er ne | wêre nehein lúgingeist.
1301. als er dar | vór getân hábete.
1302. dô er an | dísem lében lébete.
1985. daz her in | líez níder válle u. s. w.

§ 6. Die menge der **synkopen** übertrifft im Glouven die der zweisilbigen senkungen. Synkopen lässt H. am liebsten nach der zweiten hebung zu, doch scheut er nicht vor ihnen nach der ersten hebung und in 4 hebigen versen nach der dritten hebung zurück.

Durch diese synkopen erreicht unser dichter an bedeutsamen stellen wundervolle wirkungen. Er hält dann im vers inne dehnt ihn lang hin, jede silbe schwer und wuchtig betonend.

599. wúrden zelóchen
vil gárwe dúrhbróchen.
1547. in mícheler ếre
réht ríhtềre.
2479. sámfte dú dich níder légis
ín dî́n bétte.
2557. úbirmû̀t ốwề.
2853. und wếre dî wérlt élle
ál rốt gúldî̀n.

Um so weniger — § 2 — darf man die durch schuld der überlieferung entstandenen **unschönen** synkopen im Glouven dulden; auch zeigen in den meisten fällen ähnliche verse **ohne** synkope, wie unnötig hier eine bewahrung der vorhandenen zustände wäre.

Hartmann kennt das geheimnis des rhythmus. Seine verse schmiegen sich stets seinen wechselnden empfindungen an. Daher ihre unwiderstehliche gewalt, daher können sie den hörer mit sich fortreissen, ihn als willenloses werkzeug dem dichter preisgeben. Alle freiheiten des versbaues, die uns bei gleichzeitigen dichtern oft unangenehm stören, sind bei Hartmann zu künstlerischer wirkung verwertet. Und natürlich all das schöne, was auch jener metrik von alter zeit her überkommen ist, gelangt mit ungeschwächter kraft zur geltung.

§ 7. Hartmann gibt seinen 2 hebigen versen zweisilbige senkungen, um die hebungen heftiger und schärfer zu betonen.

598. daz des | tűbelis wángen. (" starke hebung).
887. daz fűrige swe̋rt
935. unse sê̋le genéren.

2404. nû bedenke dih baz (weiteres aus den beispielen ꞏen ersichtlich).

Die 4 hebigen verse, besonders die paare von 4 hebigen ꞏrsen, die gern an das ende längerer abschnitte verlegt sind, ꞏhalten zweisilbige senkungen, um das vorhergehende mit einem ꞏponierenden abschluss auszustatten, es zu einer letzten wir-ꞏung zusammenzufassen.

22/3. wande mánige réden daráne háftent,
dár sî lúzil úmb áftent.

389/90. wî lánge dî súnne dar ínne dáge,
daz begúnden sî álliz ságe.

797/8. und dáz sîn heíliger lîchàme
wart níder gelégit ín deme grábe.

957/8. wolle wír den gloúben váste háben,
sô ne máh uns der túbil nít gescháden.

1294/6. wand der túbil sô víl gelúgit,
wî er den ménschen von góte gevérre,
dès gewâren geloúben geirre.

1539. dîne crístinen wóllent des níht verzîhen:
sî ne wóllent dír vásticlîche jéhen. u. s. w.

§ 8. Durch amphibrachen (vgl. Sievers phonetik [4] § 595) ꞏhafft der dichter gleichmässige, harmonische verse.

204. nâch sîme gesléchte.
757. der súnne des réhten.
1812. von réhter gescúlde.
1852. du wére der dritte.
2191. der súnde dî mâze.
2279. und lief ir aleine.
2464. vil sát du dan ízzis (klangmalerei!).
2522. sî teílint iz álliz únder sih
vil lútzil sî rûchint úmbe dich.
2525. sî légent dih únder dî érde.
2620. sî teilit vil glîche u. s. w.

§ 8. Innerhalb der verse aber sind die einzelnen tonwerte ꞏit hilfe der dipodie abgestuft, stärkere und schwächere töne

lösen sich regelmässig ab oder verbinden sich zu steigend-fallendem rhythmus.

967. mit fleisclîchen oúgen.
1177. von ménsclîcher wísheit.
1778. mit mánicfàlder bósheit.
55. ze góte sòlt ir hóffen.
308. daz sûze jòh daz sûre.
430. in dem ménschen sô er stirbit.
1. swèr an der séle wìl genésen.
898. daz hât irstérbit ùnsen tót.
969. in sîn fleisc und in sîn blût.
1216. swàz er réhtes àn ime gért.
1266. stùnt er ûf | vòn dem grábe.

49. sî ánnême.
585/6. dî túbele sín | híe nit ne wisten.
dî éngele sín | dórt nit ne misten.
1428. sìnt daz Críst ûf irstùnt.
1541. dàz du wérlîche bis. u. s. w.

Das sind Hartmanns verse. Und dann verleiht der wechsel der hebungszahl ihnen ihre kraft und ihre wildheit. Bald spricht der dichter in tiefer und schwerer ruhe, bald in stürmender erregung, bald schreitet er langsam dahin, bald reisst er uns mit gewaltsamem jagen fort — eine ganze scala widerstreitender empfindungen ruft er in uns wach.

§ 10. Die eingemischten lateinischen verse sind mit ihrer deutschen umgebung stets durch den reim verbunden, ebenso untereinander. Und wo nicht wörtliche bibelcitate oder der herübergenommene text des Credo zur aufgebung jedes rhythmus zwangen, erscheinen sie in demselben rhythmus, derselben schönheit wie die deutschen. So dass nur die sprache beide versarten trennt — und das neben- und durcheinander von deutsch und latein von einem ganz eigentümlichen und prächtigen eindruck ist.

89/90. ér ist ìneffábilìs,
múltum mirábilìs.
257. ín persóna.
divínitàs úna.

315. vís divínà
dî wás dî matérià,
natúra beátrix,
in créatúra creátrix u. s. w.[1])

§ 11. Auch einige strophen finde ich im Glouven. Ich erinnere daran, dass in der Vorauer hs. unter epischen gedichten sich ganze geistliche lobgesänge versteckten — im Vorauer Moses und im gedicht des priester Arnold — und dass sogar in der Kaiserchronik (ed. Schröder, einl. s. 62) zwei neunzeilige strophen eingefügt sind, die auch im Trierer Silvester deutlich erkennbar wiederkehren mit ihrem charakteristischen parallelen dreireim [2]).

737/48 ist eine zwölfzeilige strophe, mit einem aufgesang aus 4 + 2 und einem abgesang aus 2 + 4 versen.

1942/49 = 2354/61 ist eine achtzeilige strophe, der aufgesang hat 4, der abgesang 2 + 2 verse.

Auch 1 — 12 halte ich für eine, dem eigentlichen anfang v. 13 vorangehende strophe. Sie scheidet sich deutlich in zwei gleiche teile und das schema 2 + 4, 2 + 4 scheint gleichfalls durch. — Wie man die strophen im Glouven aufzufassen hat, darüber nachher.

§ 12. Rödiger[3]), nach ihm Heusler[4]) betonten, dass die geistliche poesie unserer zeit von dilettanten herrühre und dass diese daher weder ‚vor verkürzungen und verschmelzungen der wörter,

---

[1]) Heusler, (germanischer versbau, s. 73) will den versen 276. 382. 448. 563. 738. 956. je vier hebungen geben. Dann wird ihr rhythmus sehr schleppend und schwerfällig, ich betrachte die verse insgesamt als dreihebig.

[2]) ed. Kraus, (in den Mon. Germ. Deutsche Chron. I, 2.) 746 f. In der ersten strophe ist doch abzuteilen: da ist die allermeiste wunne | mê denne alle mennischen zungen | mugen gechunden. — Vogts einwände, Zsfdph. 26, 554 konnten mich nicht umstimmen. Die strophenform scheint noch zu deutlich durch, man sieht auch noch ganz deutlich, wie der compilator sie in seinen zusammenhang brachte. Sollte nicht auch Silvester 279 f. zû der toufe (Constantins) dô quam | manic geistlîcher man | die l a s e n unde s u n g e n | daz beste daz si kunden ein zeugnis für die auffassung des 12. jh. sein, dass man bei der taufe von heiden strophen sang? Und solche strophen, wie man sie sich dachte, sind uns eben in Kchr. und Silv. erhalten. [? Vogt].

[3]) Zsfda. 19, 288.

[4]) Zur gesch. der altd. verskunst. s. 69.

wie die umgangssprache sie lehrte, zurückschreckten', noch ‚die delikaten regeln über das maximum der taktfüllungen mit solcher virtuosität beherrschten, wie sie von einigen dichtern um 1200 in ihren besten stunden gerühmt werden kann'.

Viele unregelmässigkeiten der metrik jener zeit lassen sich wirklich durch die gerechtfertigte vermutung erklären, dass die dichter worte und formeln sprachen, die z. t. aus der prosa herrührten und für die prosa bestimmt waren. Lässt sich doch auch prosa leicht zu versen ummodeln, über deren hebungszahl keine gesetze obwalten, die vor allem sich nicht in den engen grenzen der vierheber bewegen müssen.

Unmöglich aber schufen die dichter die 2 hebigen und 3 hebigen (stumpfen) verse erst für ihre zwecke. Sie verwerteten und vermehrten nur, was vor ihnen bereits bestand.

Die 3 hebig stumpfen verse haben schon vor Hartmann existiert (Heusler, a. a. o. 59 f.) und können ebensogut aus 2 hebigen wie aus 4 hebigen hervorgegangen sein. Und die 2 hebigen verse sind ein lebendiger rest aus der kunst der vorzeit.

Bei Hartmann weisen noch viele eigentümlichkeiten unmittelbar auf diese 2 hebigen verse zurück. Ich erinnere an die vielen dipodieen, an die verse, die immer nur zwei begriffe nennen. In 3 hebigen versen ist die erste hebung oft recht schwach; fast einem auftakt gleich.

627. dàz der álde slánge.
743. dàz ist dî véltblúme.
848. wànder gòt nit ne hórte.
889. daz ùns den wéc wérte.
1037. dô iz begúnde gíezen.
1063. àn dem éwigen líbe u. s. w.

Und sehr gern lässt Hartmann grade 4- und 2 hebige verse einander folgen.

143. ímer gedúte
sîne lénge und sîne wíte.
291. daz hât er | álliz gewégen
und sîne máze ime gegében.
386. wen dáz er ímer beginnet ýle
in fírmaménto.

2594. ih wil dir ságen eine líst,
dî lért uns Crist,
der níe ne geloúc,
neheinen ménschen ér betrôuc:
der râtit uns dáz
dáz wir gérne únsen scaz u. s. w.

vgl. noch 429/30 827/8 923/4 2074/5.

Eine metrik wie die Hartmanns kann also nur einer übergangszeit ihr dasein verdanken, in der zwei und vierhebige verse bestanden, daneben die daraus geschaffenen dreihebigen.

Die versart, die bei unserem dichter eine art höhepunkt erreicht, ist mit ihm nicht ausgestorben. Ihre eigentümlichkeiten haben im knittelvers weitergelebt und dieser, von der fremdländischen kunstmetrik verachtet, fristete wie man weiss lange zeit ein kümmerliches dasein. Dass er der eigentliche deutsche vers ist, haben uns erst wieder Goethes dichtungen — ich erinnere nur an den Faust — gezeigt. Und welche virtuosen wirkungen man mit ihm erzielen kann, das hat uns Schiller offenbart, in Wallensteins Lager, in der rede des Kapuziners. Also auch in einer „reimpredigt“, sogar in einer aus prosa versificierten reimpredigt.

VI. Wortwahl und Stil.

Ich will zunächst einiges hervorheben, das für Hartmann charakteristisch[1]) scheint.

I. Wortwahl und -bedeutung.

wen = nisiquod. 218. 256. 323. 386. 550. 661. 2392. 2806. K. D. G. zu IX, 23.

dan abe. 319. 341. 426. 2120. 2398. 2545. 2880.

algemeine. 269. 290. 572. 590. 991. 1009. 1118. 1385. 1441. 1570. 1587. 1633. 2067. 2626.

alsô zur hervorhebung eines adjectivs oder adverbs.

12. 471. 480. 481. 514. 526. 532. 542. 726. 1010. 1117. 1390. 1488. 1492. 1663. 1767. 2141. 2899.

Vor allem die ausserordentlich häufige pleonastische verwendung von beginnen. Ich zähle beginnen 92 mal. Rosenhagen[2]) meint, begunde mit dem infinitiv werde nur für das erzählende präteritum gebraucht und vertrete die stelle des aoristes. Das ist im Glouven gewiss nicht der fall, vgl. bes. 330—408.

Schon mehrfach hatten wir gelegenheit, seltene und prägnante wörter bei Hartmann zu beobachten (s. s. 33). Ihr vorrat ist noch lange nicht erschöpft, wie aus den ungewöhnlichen worten, wortbildungen und wortbedeutungen, die ich hier hersetze, ersichtlich ist.

---

[1]) Vgl. Reissenberger u. Scheins a. a. o. — Kraus ‚vom Recht und die Hochzeit'. Sitz. ber. der Wiener akademie, phil. hist. kl. 123, IV, s. 11f. — E. Schröder, Anegenge, Q. F. 44, 21. — Heinzel, Heinrich von Melk, s. 3f.

[2]) Strickers Daniel, anm. z. v. 169 = Germ. Abh. IX, s. 180. Dort auch die weitere literatur über beginnen.

384. halzen ,humpeln' ,anhalten'.
599. zelûchen ,zerstören'.
811. gescaf = gescaft ,Anordnung' ,Befehl', Lexer I, 890.
1059. funden ,gründen' ,befestigen'.
1290. lugingeist ,Lügengeist'.

1292. getûsternisse ,Gespenst' (beides nur Fronl. 13 — Lexer I, 1980. II, 1591).
1230. habede = hevede, ,Besitztum' (mhd. wb. I, 602 b).
1916. dhanen ,sich entfernen, aufgeben'.
2398. irqueben ,ersticken'. (J. Grimm, Zsfda. 5, 239.)

2406. „uop", ,Landbesitz' (wozu Landbau mhd. wb. III, 191b?). Bei Hartmann von Aue und Wolfram, die das wort sonst allein kennen, heisst es ,Sitte'.
2488. pfezzen ,ergötzen'.
2564. 3082. gaten ,gesellen' (mhd. wb. I, 488 b).
2576. tresem ,Schatz' — Graff V, 144. mhd. wb. III, 86.
2585. widermezzen ,vergelten'. Lexer III, 844.
3000. getwedigen ,willfährig machen'. mhd. wb. III, 158 a.

Wortbildungen.

155. redebêre ,redend' (Rödiger, Zsfda. 19, 271).
1466. hantgebêre. mhd. wb. I, 149 a — nur im Glouven.
421. afterkumelinc — nur im Glouven.
629. quarderen v. korder, querder ,Köder' — nur im Glouven.

2463. underntraht, undertracht. Beide wörter einzeln häufig. mhd. wb. III, 79 b.

2520. lachend — ic. Hartmann liebt wörter auf — ic. ingegenwortich 131, vorchtich 132, nutzich 420.

2940. versûmicheit. Lexer III, 257 s. o. s. 40.

3090. verglîzen ,zu glänzen aufhören'. — Sonst nirgends belegt.

1136 steht ,schellen', 2226 ûf irstîgen in intransitiver bedeutung, 2570 freislîch c. dat., während es sonst nur absolut gebraucht wird (Lexer III, 499).

Wir fühlen, wie unser dichter förmlich nach den worten ringt, die das, was er fühlt und will, deutlich und eindringlich wiedergeben sollen, wie er schliesslich stets das richtige findet und auch an den richtigen platz stellt. So zeigt er sich uns

als ein meister der sprache, der in ihr innerstes schaut und sie sicher beherrscht.

Hartmann wechselt auch mit der bedeutung seiner worte.

v. 11. verzaln ‚entreissen'. (dem nachgebildet vom interpolator 229 verzaln ‚versagen'.) v. 1445. 1573. 2836. verzaln ‚verdammen', ‚bestrafen'.

v. 1400. gemeinen ‚verkehren'. Ebenso 1661. 2572 und 2167 gemeine haben. — 2265. 2280 ‚gemeine wîb' ‚wîb gimeine' ‚mulier publica'.

v. 2469. uppich ‚eitel' das biblische vanus wiedergebend, wie stets in den predigten. Dagegen bedeutet 2240 uppich ‚liederlich' Lexer II, 1998.

Mehrere verse hindurch spielt Hm. mit den bedeutungen von rât, 2658 f. — 2660 rât = copia, 2662 consilium (diaboli), 2663 = entschluss gottes, Christum zu opfern, 2665 rat Christi (adhortatio): bekehrt euch. 2666 wie 2663.

II. Satzgefüge.

Freier noch als über seine worte schaltet Hm. über das gefüge seiner sätze.

Nicht selten mag er aus der not eine tugend gemacht haben. Zu umstellungen zwang die notwendigkeit des reims, nicht minder sein bestreben, jeden vers durch einen selbständigen satz, oder wenigstens ein in sich abgeschlossenes satzglied zu füllen. Oft sind Hartmanns sätze in- und durcheinander geschoben, subject und prädikat oder sonst eng zusammenhängendes durch verse und versreihen getrennt.

515. ein volcwîc wart gevohten
mit michelen tuhten
— daz tete sænte Michaêl
Crist selbe vil hêr —
wider einen trachen.

Ähnl. 527/31. 609/14. 1075/7. 1589/91. 2534/47. (2538 ist antwort, 2539/47. fortsetzung der frage 2534/41, 2542 *ἀπὸ κοινοῦ*).

Sehr gewagt ist auch das *ἀπὸ κοινοῦ* in

2622. dem hêrren und dem knehte

teilit sî vil rechte
der dirnen und der frowen.

Subjektswechsel innerhalb der sätze erschwert uns gleichfalls das verständnis.

46/53. 47 iz = das ‚kêren' der worte, 48 sîn, Gen. von iz v. 47; (Gr. sî = die worte) 53. sî = die worte, 53 sî = die hörer.

671/7. 674 er = der mensch, 675 sc. er = der teufel, 676 er = Christus.

1251/4. 1251 er = der mensch, 1252 er = gott, 1254 er = der mensch.

1399/1407 (1401/3, 1405 als interpoliert ausgeschlossen, s. o. s. 41) 1399 sî 1) die juden 2) die jünger. 1404 sî = die jünger, 1406 sî acc. = die juden, 1407 ir = die jünger.

2736/45. 2736 er = der reiche; 2737 er = der reiche; sîner = Abrahams; 2739 er = Abraham, 2740 in = den reichen, 2743 er = Lazarus, in = der reiche, 2745 er = der reiche.

Es leuchtet ein, dass die so eben besprochenen freiheiten — man fühlt sich mehrfach versucht, von gewalttätigkeiten zu reden — beim mündlichen vortrag nicht so störend wirken, wie beim blossen lesen. Denn zu dem vortrag treten erläuternde gesten und sinngemässe betonung hinzu — und jede schwierigkeit ist dem verständnis aus dem wege geräumt.

Es fragt sich, ob noch andere erscheinungen die annahme eines solchen vortrags wahrscheinlich oder notwendig machen.

Ich meine ja. Zu erinnern ist zuerst an die eigenen worte des dichters: 19. 37. 3765. Jedem, der den Glouven liest, fällt ferner die masse von wendungen auf, die über kurz oder lang, oft in ganz gleicher, oft in unwesentlich veränderter form sich wiederholen. Hier mögen die beispiele folgen.

III. Gleichlautende Wendungen.

1. v. 1 swer an der sêle wil genesen
   926. dâmite wir zer sêle megen genesen.
   2109. daz er zer sêle wol genas.
   Aktiv: 935. unse sêle generen,
   dem leiden tubil beweren.
   1995. daz du Theophilum

dem tuvele gewertes
sîne sêle du ime genertes.
ähnl. 932. 1022. 1124 (uns) 1743 (dem is iz) daz ist û zer sêle vil gût.

2. v. 3. got minnen. Natürlich häufig.
173/4. dî geloubegin und rechtin,
dî dâ minnetin unsin trechtin.
497/8. 1608/9. dî guten und dî rechten,
dî dâ minneten unsin trehten.

3. v. 5. 6. und sol ime wesen undertân,
sîme gebote gehôrsam.
1818/9. niuwit wesen undertân,
mînem êwarten gehôrsam.

4. v. 7. den heiligen gelouben
sal er ane scouwen.
2976. an dem wâren glouben.
den sule wir ane scouwen.

5. v. 10. zer cristes scare gezeichenôt.
3031. gezeichent zer gotis scare.

6. v. 11. verzalt. vgl.
1445. als in dî juden verzalten
und an dem crûce qualten.
1573. din dâ verzalten
und an dem crûce qualten.

7. v. 15. gewisse.
564. des sule wir glouben vil gewis.
1448. 2679. des sule wir alle sîn gewis.
2349. in gotis rîche is siu gwis.
2911. 2951. 3013. mit den sint sî gewis.
2098. daz sî gwisse wêren
sîne dienêren.
3150. daz er gwislîche wêre
gotis dienêre.

Ich nenne von jetzt an nur noch die verse, in welchen die wiederholungen stattfinden.

8. v. 19/20. von demselben glouben wold ich sprechen,
bescheidenlîche rechen.
vgl. 31. — 825. 1628. — 1333. — 341. 425. 1011.

9. 27/8. an den himelischen got,
wand er selbe alsus gebôt. vgl. 1724.
Reim got — gebôt — gebot 68. 463. 1023. 1091. 3637. 3643.
10. 38. gefromen. vgl. 619/20 und 1932/3, 1756/7 mit 1900/01 1954/5.
11. v. 41. dî berichte mîne sinne
in mînem herzen inne. vgl. 1650/3.
12. v. 44. wand er aller meistere bezist ist. vgl. den refrain 1712 f. 1746 f. 1920 f. 2874 f. 2918 f.
13. v. 45/6. Reime mit lêre : gekêre. 225. 481. 1401. 1417. 1499. 1672. 2198. 2243. 2916. 3635. Vgl. auch 2894 und 2932.
14. v. 49/50. sî annême,
in dem herzen sô bequême. vgl. 1239. 3645.
15. v. 54. den êwigen lîb gewinnen. vgl. 441. 3222 f. — 1745. 2540.
16. v. 95/96. sîner witzen der is vile,
er mac alliz daz er wile. vgl. 1195.
17. v. 109/112 = 293/6.
18. v. 126. in den himelen ûbine
ist er wol ze lobene. vgl. 1551. 1986.
19. v. 135. ougen : tougen. Reim 1764. 2140. 2386. — Vgl. auch 135/8, 1145/8, 3751/6.
20. v. 143. îmer gedûte. Vbdgg. mit gedûten. 792. 860. 1544. 2649. — 243/4. 735/6. 1353/4. 1377/8. 2454/5. 2812/3. — 363/4. 405/6. 1433/4. 3148/9. — lûte : dûte 475/6. 1798/9. 2096/7.
21. v. 156. Vbdg. mit êre. — durch jm. êre 511. 1343. 1842. 3202. — in jm. êre 1465. 1654. — 2382/3 vgl. mit 2472. — 3791. — 1053. 1227. 2369.
22. v. 157/8. vgl. 2754/5.
23. v. 159/60. anders alle die dinc,
in dirre werlde sint. vgl. 287. Reim 219. 1165. 1678. Und im refrain 1716 u. s. w. Rb. s. 15.
24. v. 163/4. diene : liebe. Reim 1249. 1555. 1834. 3204. (dienest : liebest).
25. v. 165/6. des solde wir ime von rehte danche

und ne sulden nîrgen wanke. vgl. 3795.
26. 177/8. in dem êwigen lîbe,
dâ siemer sulen belîben. vgl. 1063. 1906. 2018. 3048.
27. 227. alliz sîn erbe,
daz chan er wol bederbe. vgl. 3214.
28. 241. und er allis des vater willen
gerne wil irvullin. vgl. 547. 1479.
29. 251. alliz daz er ouch tût,
daz ist recht und gût. vgl. 2372.
30. 263. den engelen dar in himele,
den mennischen hie nidene. vgl. 1517.
31. 265/6. dî der wolden
als sî von rechte solden. vgl. 821. 2638.
32. 283/4. daz der vater wolde,
daz iz alsô wesen solde. vgl. 2028. 2327. 2840.
33. 347. dî wîsen begunden trachten,
sunderlingen achten. vgl. 1754. 2870. 3196.
34. 409. die wîsen daz nit ne vermiden:
an den bůchen si scriben. vgl. 1321. 1634. 1936. 3625.
35. 439. zer êwigen wunnen.
nû růch uns got gunnen. vgl. 3109.
36. 477/8. wî der mensche muge versculde
des êwigen gotis hulde. vgl. 3780.
Reim 679. 1219. 1730. 1758. 1832. 1912. 2058. 2204. 2830. 2862.
37. 479. der menschen mêre dem worte
alsô luzil horken. vgl. 824. 2131.
38. 483. des werdent dî unrechten noh verlorn
und mûzen lîden gotis zorn.
vgl. denselben reim 801. 849. 1774. 2154. 2662.
39. 503. daz sî danne werden getrôst,
von allen angisten erlôst. vgl. 1616. 2232.
Ähnl. reime ausserdem 767. 781. 1423. 1710. 2758. 3659. 3793.
40. 515. ein volcwîc wart gevohten
mit michelen tuhten. vgl. 1471.
41. 521. den selben trachen er verwan,
den sige er ubir ime nam. vgl. 865. 1073. 3006. 3042.

42. 538. er vôret lugene und valsc
und allirslahte bôsheit. vgl. 1419. 1776.
43. 625/6. mit gotelîcher liste.
daz is der tubel nit ne wiste = 639/40. 663.
44. 663. daz sie Cristum viengen
und an daz crûce hiengen
ân alle sîne sculde. vgl. 1846.
45. 831. dâmite daz irwurbe,
daz er des tôdis sturbe. vgl. 2774. 3054. 3781.
46. 836. daz begundin sider rûwen
leider alzespâte
ze neheimene sîneme râte. vgl. 1583. 2859.
47. 869. dî dâ comen wâren
vor vil manigen jâren. vgl. 1327.
48. 873. und andre sîne holden
dî an in glouben wolden.
vgl. 1269. — 1183. 1477. 3072. 3122. — 1379. 2092. — 2220. 3797. — 1431. 1970.
49. 877. dî begunder alle wîsen
zem frônem paradise. vgl. 1894.
50. 905 = 3096.
51. 909. des beginnet er sih mende
îmer âne ende. vgl. 1621. 3166. 3193.
52. 978. alliz daz er in gehiez,
vil wâr er hêrr iz alliz liez. vgl. 1794. 1889.
53. 1019/20. daz sult ir tûn gwisse
in mîn gehugnisse. vgl. 1081/2.
54. 1045. dî michelen arbeit,
dî got durh manchunne leit. vgl. 1459. 2335. 3070.
55. 1057. mit gûter andêchte;
iz chumet uns zo rechte. vgl. 1211. 2962.
56. 1061. des ne sal uns niet verdrieze. vgl. 2035. 2150.
57. 1099 = 1549.
58. 1129. dî machent uns gote gemeine,
von unsen sunden reine. vgl. 1399. 2168. 2289. 2572.
59. 1143. in dem herzen stille,

got weiz wole den willen. vgl. 1766. 2046. 2064 2164. 2334. 3020.

60. 1175. der ne wart nie gedâcht,
von menschen vore brâht. vgl. 3745.

61. 1185. alsô hât uns Crist gegeben
dâmite den êwigen leben. vgl. 3212. Reim: 1221. 1728. 1744. 2380. 3727.

62. 1215. vil wol er in gewert,
swaz er rehtes an ime gert. vgl. 2710. 2736.

63. 1259. daz er zallin stundin
in den rehten werde funden. vgl. 2562. 3689.

64. 1271. beide hêrren und frowen
liez er sih bescowen. vgl. 2216.

65. 1283. er liez sih ouh berûren
zunsem gevûre. vgl. 2063.

66. 1313. des begunder sî allis innen:
dô begunden sî sih versinnen. vgl. 3707.

67. 1339. den sî sih dâ nanten,
ir namen sî wol irkanten. vgl. 1902. 2263. 2734.

68. 1351. von der gotelîchen craft,
dâ er alle dinc mite getûn mach. vgl. 1976.

69. 1382. vil wol er dî trôste,
wand er wol wiste. vgl. 1413.

70. 1393. den hêrren ouh dô gescach
vil dicke grôz ungemach. vgl. 2076.

71. 1411. diz begunden sî alliz dulden
durh dî gotis hulde. vgl. 2086.

72. 1553. mit allen sînen heiligen,
ze gnâden den sæligen. vgl. 1968. 3220. 3667. (Rb.)

73. 1557—60 = 3681—4.

74. 1565. keiser allir kuninge,
hêrre allir tuginde. vgl. 3066. 3767.

75. 1596. dar wirt offinbâre schîn,
wî dî gûten danne sîn = 2628 (Rb.).

76. 1604. dâ mûzen sinne
queln und brinne. vgl. 3726.

77. 1610. und got vorhten
und gûte dinc worhten. vgl. 1682. 2390. 2698. 2772.

78. 1618. den gît er sîn rîche
den engelen glîche. vgl. 3218. — 2902/6. 2946/50. 3158/62. 3184/8. — 3007/9.

79. 1677. daz ist sîn gerête. vgl. 1993. 2053.

80. 1680. diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât. vgl. 1718. 1752. 2884. 2924. 3120. 3168.

81. 1688. . . . durh got den armen
der beginnet er sih irbarmen. vgl. 2770.

Reim 1974. 3114.

82. 1691. dî hungerigen er êzet,
dî durstigen er trenket,
sîner sêle dâmite gedenket. vgl. 1732. 2464. 2695.

83. 1740. wir suln ir vil scône,
mit dem gûten suln wir des ubelen lône. vgl. 1948. 2358.

84. 1760. dî beginnent ime smerzen
vil sêre in sîme herzen. vgl. 1952. 2136.

85. 1812. von rehter gesculde
den ban begundih dulden. vgl. 1876.

86. 1868. dô begunder den selben
harte sêre schelden. vgl. 2384.

87. 1898. daz er dir wol getrûwete
und wêrliche sih rûwete. vgl. 1990. 2196. 2230. 3723.

88. 1926. ein hêrre hiez Theophilus. vgl. 2302. 2498.

89. 1930. daz er ime gêbe rîchtûm,
grôzen werltlîchen rûm. vgl. 2024. 2248. 2394. 2980.

90. 1998/2001 = 2110 f. 2234 f. 2350 f. 2984 f.

91. 2036. in gewande noch in spîse. vgl. 2073.

92. 2068. und dienete mit êren
sîneme hêrren. vgl. 3044.

93. 2121. sî was ein vil sundic wîb. vgl. 2240. 2265.

94. 2159. dî mohte man baz bewinden. vgl. 2574. 3216.

95. 2257. sist ein marterinne tûre. vgl. 2893.

96. 2309. dô daz sô gewart,
daz dî frouwe irstarb. vgl. 2714. 2746.
97. 2396. scaz in dîner cameren
den beginnistu samenen. vgl. 2600.
98. 2400. in dem ubirmûte
du ne tûs neheine gûte. vgl. 2547. 2696.
99. 2404. nû bedenke dih baz:
in trûwen rât ich dir daz. vgl. 2512. 2851 (Rb.).
100. 2530. dîn lôn wirt dir bereite
nâh dîner arbeite,
iz sî ubel oder gût,
als der mensche hie getût. vgl. 3685.
101. 2756. und Lazarus begonde lîde
michele pîne. vgl. 2848.
102. 2786. wande unse woltête
werdint dan ze spête. vgl. 2868.
103. 2995. mit manigem ungemache. vgl. 3100/1, 3140/1.
104. 3098. weder hunger noh durst,
nacketage noh frost. vgl. 3139.
105. 3163/7 = 3189/93.

Dem dichter steht ein schatz solcher formelhafter verse, reime und verspaare zur verfügung. Aus diesem schöpft er, sobald sich ihm die geeignete gelegenheit ergibt. Am liebsten kennzeichnet er gleiche und ähnliche situationen durch gleiche worte und reime. Unschwer lässt sich erkennen, dass dieses halb mechanische verfahren dem mündlichen vortrag viele vorteile bietet, ihm seine aufgabe wesentlich erleichtert. Daher kommt es denn auch vornehmlich in der dichtungsart zur anwendung, die auf diesen berechnet ist. Ich denke jetzt besonders an die spielmannsdichtung, werke wie den Orendel, Salman und Morolf u. ähnl. Andrerseits lässt sich nicht abstreiten, dass grade eine solche menge gleichlautender formeln den vortragenden, sobald er nicht der dichter selbst ist, verführt, sie am unrechten orte zu brauchen, sie öfter zu wiederholen, als es eigentlich beabsichtigt war — kurz, dass er leicht in verwirrung gerät, die reihenfolge des stoffes vergisst und unordentlich wiedergibt. Auf solchen pfaden ertappten wir unsern interpolator mehr als einmal, der eben weiter nichts war, als ein

recitator des Glouven (s. 44). Natürlich sind wir nun nicht berechtigt, verse allein deshalb auszuscheiden, weil sie früher gesagtes an falscher stelle wiederzubringen scheinen.

Andere stilistische eigenheiten des Glouven erkläre ich aus der gleichen voraussetzung.

IV. Stilistische mittel des mündlichen vortrags.

Für ein sonderrecht des mündlichen vortrags, das zugleich den ‚Glouven' einer stegreifdichtung ähnlich macht, halte ich z. b. die art Hartmanns, an einen gedanken andere zu knüpfen, die sich von dem jeweiligen thema trennen, ohne sich ganz von ihm zu entfernen und die dem dichter aus diesem oder jenem grunde einfallen.[1]) Etwas anderes ist es, wenn diese abschweifungen einen bestimmten zweck verfolgen. Darauf müssen wir später zurückkommen.

535. Sct. Michael hat den teufel gebunden und in die hölle gestossen. Darauf folgt ein zusatz, der von der bosheit des teufels überhaupt handelt. — 765. Christi geburt ist geschildert. Danach hören wir wieder, wie schon einmal, von seinem erlösungswerke, das sich der erläuterung eines anderen teiles des glaubensbekenntnisses weit besser anschliessen würde. — 930. Wir sind bei der geschichte des abendmahls und der messe. Hartmann kann den teufel und seine nachstellungen wieder nicht unerwähnt lassen. Der deutung der messe selbst können wir nur mühsam folgen. Stets wandern des dichters gedanken zu Christi gnade und weisheit, unaufhörlich werden wir zur frommen hingabe an gott ermahnt. Schliesslich wissen wir überhaupt nicht mehr, wo wir stehen, und blicken wie erlöst dem neuen abschnitt ‚resurrexit tertia die secundum scripturas' entgegen. — 1544 f. malen die schrecken des jüngsten gerichtes, die 1621 enden. 1622/25 bringen eine ganz kurze paraphrase von ‚cujus regni non erit finis'. Dann fällt dem dichter plötzlich ein, er habe ein buch über das jüngste gericht geschrieben.

---

[1]) vgl. auch Kelle II, 94, 22.

E. Schröder (a. a. o. 24) hat ferner gezeigt, dass der dichter des ‚Anegenge' sich stilistischer mittel bedient, die in den predigten wiederkehren. Diese ausführungen dürfen verallgemeinert werden, wie das z. b. von Pniower geschehen ist[1]).

Ich hebe hervor:

1. Die versicherung des dichters, es sei lautere wahrheit, was er sage, und seine häufige bezugnahme auf seine quellen. — Sehr oft sehen wir die wörter gewis, das schwerer wiegende wêrliche (1287. 1304. 1334. 1541. 1546. 1899. 1903. 3674. 3764) und beteuerungen, wie folgende

300 (interpol.). dî rede die ist alle wâr.
704 (interpol.). 1623. ih sag ûh daz dâ wâr ist.
1329. des nist zwîbel nehein.
2145. daz wizze wir wol zewâre u. s. w.
60. sô man in den bûchen vindet.
624. als uns dî scrift hât gesegit.
1319. wir lesen in den scriften
der vier evangelisten. — ähnl. 1510 (intp.). 1630. 2095. 2677 (intp.). 2688. 2880 (intp.). 3626.

2. Der hauptbegriff eines satzes — sei dies nun ein substantiv, adjectiv oder ein ganzer satzteil — ist an dessen spitze gestellt. Genau dasselbe tat bekanntlich die altgermanische poesie, wenn sie energisch das entscheidende hervorheben wollte. Satzanfänge wie got, der is . . . (wunderlîch u. ähnl.) michil ist (der sîn gewalt u. ähnl.) sind bei Hartmann keine seltenheit. vgl. ferner: 388/9 745/6 782/3 1218/21 1306/8.

3. Verbindung zweier sich nahestehender begriffe. 696. 742. 1389. 1416. 1667. 1710 u. s. w. — Auch dreigliedrige ausdrücke begegnen 69/70. 1419/20. 2581/2.

4. Gerne ruft der dichter gott und Christus an. z. b. 37. 1828. Auch zu seinen hörern spricht er unmittelbar v. 13. 65/6.

v. 1770. lässt er den büsser zu sich reden, als ‚ich'. So lange, bis wir glauben, der dichter selbst sei der sünder und beichte uns seine verbrechen. Dagegen sagt 2388 der von reue erfasste zu sich ‚du'. Wieder so lange, bis jeder hörer das ‚du' auf sich selbst bezieht und so selbst ein unfreiwilliges ge-

[1]) Die Wiener Genesis, Berlin. Diss. v. 1883, s. 21.

ständnis ablegt. 2540. wird dem dichter das laster des ‚ubirmût‘ zum lebenden wesen, das er zornig bekämpft. Er fährt mit seinem ‚du‘ fort, als er schon längst zu dem menschen zurückgekehrt ist.

5. Belebung durch fragen und ausrufe — verhältnismässig selten, erst im zweiten teil mehren sie sich. 425. 1820. 1823. 2534. 2788. — 1791. 1803. 1810. 1824. 1835. 1890. 2398 f. 2557 f.

All dies trägt gewiss kraft und leben in des dichters stoff. Wir sahen, Hartmann will mehr. Er will seinen hörern nicht nur beredt gott in seiner grösse, güte und unbegreiflichkeit schildern, er will ihnen auch den zornigen gott malen, der die sünder erbarmungslos straft und dessen arm kein sterblicher entrinnt. Und deshalb lässt er nicht ab, zu mahnen und zu warnen, zum gelöbnis wahrer besserung, zur rechtzeitigen bekehrung, zur busse der sünden, fern und abgeschieden von der welt.

Mustern wir einmal die werkzeuge, mit denen Hartmann seine diktion diesen zielen gefügig macht!

Will er eindringlich sprechen, so wiederholt er und bewegt sich in parallelismen, die das gleiche in etwas verschiedener form sagen..

195. vor anegenge ê allen zîten.

917. in den wazzerlichen unden.

1764. 2386. swêslîche tougen; ähnl. 5. 19. 193. 347. 417. 428. 1175. 1449. 1576. 1904. 2184. 2440. 2596. 2632. 2804. 2812. 2842. 3002 und noch sehr oft.

3 gliedrige parallelismen: 114 f. — 545 f. — 1777 f. —

Die eigentlichen wiederholungen erscheinen in verschiedenen figuren.

Teils leiten sie aus einem thema in das andere.

378. begunden sî alliz chunden.

379. Dî begunden ouh chunden. ähnl. 800.

Teils betont der dichter mit ihrer hilfe besonders wichtige verse, er bedient sich der traduktion und des chiasmus.

479. dem worte — alsô luzil horken
und sich alsô wênich kêren — an des v

ähnl. 1039 f. 1811. 1932. 2623. 3026.

Antithetisch stellt der dichter begriffe gegenüber, um eine gesamtheit zu bezeichnen. Er zeigt uns von einer linie die beiden endpunkte und wir erinnern uns, dass er die alliterationspoesie auch in dieser hinsicht zur vorläuferin hat. 289. 301. 302. 306. 308 u. s. w. ähnl. 1142. 1369 etc.

Sehr wirksam sind die antithesen ganzer sätze, zur scharfen scheidung von gedanken und gedankenreihen.

113. er ist hôer dan der himel,
tiefer dan dî helle hinnider. ähnl. 175. 2402. 2488. 2492 und 208. 1337. 2494. 3000 u. s. w.

vgl. ferner 427/30 mit 432/6, 845/6 mit 855/6, 2499/2501 mit 2502/4.

Diese parallelismen, wiederholungen und antithesen werden vom dichter gehäuft, wenn er ihren eindruck verstärken will. Stets ist in den häufungen das rechte mass gewahrt, nie finden wir so geschmackloses wie etwa in der ‚Litanei'. Hartmann bietet eben mehr als blosse aufzählung. Er verbindet die einzelnen glieder äusserlich und innerlich.

Äusserlich durch polysyndeta, asyndeta, anaphora.

Polysyndeta. 115. 152. 580. 2128 f. 2770 f.

Asyndeta. 143. 1453. 2407/21! 2422 f.

Anaphora. er ist 80. 85. 87. 89. 91.

michil ist 84. 98. 104.

alliz daz (oder ‚al des') 243. 245. 247. 249. 251.

beide und 294. 296. 297. 299. 301. 302. 306. 309. 311.

wir suln (sule wir) 1728. 1732. 1734. 1737. 1740. 1741.

vil, vil wol. 2127. 2131. 2134. 2135. 2137.

Innerlich durch schön empfundene steigerung. Ich mache besonders aufmerksam auf 573 f: Wie Christus vom himmel auf die erde kommt, auf 937 f: Wie der teufel uns umgarnt, bis er uns in der hölle hat, auf 1345: Wie der leib aufersteht, 1660: Wie der heilige geist auf den menschen wirkt. u. s. w.

Hartmann hört nicht eher auf, als bis er alles gesagt hat, was er sagen will. Er hält seinen hörer gewaltsam fest und lässt ihn nicht entrinnen. So verfolgt er sein tun und lassen unbarmherzig, vom morgen zum abend, in die nacht hinein, sei sünden vom kleinen fehler bis zum raub und mord. An ke schwäche geht er schonend vorbei; rastlos und unermüdlich

erstaunlicher beweglichkeit eilt er von einem punkt zum andern und schliesst dann alles einzelne mit allgemeinen sätzen und sentenzen ab. (vgl. 125 f. 145 f. 199 f. 291 f. 350/64. 1239/40. 1366. 1549.) Nie kann sich Hartmann im preis gottes und Christi genug tun, und stets kommt er auf die uns in dieser welt drohenden gefahren zurück, nie gönnt er uns dann ein ruhiges aufatmen, unablässig warnend vor dem teufel, vor dem hochmut, vor dem jüngsten gericht.

V. Bilder und Vergleiche.

Hartmann ist eine zu ernste und weltabgewandte natur, um sich und uns mit der pracht von bildern und vergleichen zu erfreuen, die manch andres geistliches gedicht der zeit schmückt. In den versen über Maria kaum ein einziges bild! Das wenige, was unser dichter hat, ist so bekannt und verbreitet, dass es kaum mehr als bild empfunden wird und geht fast ausnahmslos auf die bibel zurück [1].

Christus.

1) v. 587. Christus ‚der engele liecht'. Ich erinnere an Honorius Augustodunensis speculum ecclesiae 903 (Migne 172) qui est lux et rex angelorum omnium.

2) v. 623 wird Christus mit einer angel verglichen. An dieser angel ist seine menschliche gestalt ein köder, an dem der michele walvisch, der teufel, ahnungslos sich zu tode würgte. Hiob 40, 19. in oculis ejus quasi hamo capiet eum . . . aut armilla perforabis maxillam ejus (Hartmann 600/1, also 597 und 647 beziehen sich auf den gleichen vorgang). Daher nahm Gregorius der Grosse den vergleich und weiter die geistliche lateinische [2]) und deutsche literatur des ma. Über die verbreitung der vorstellung vgl. MSD.[3] zu XXXI, 14, 11. XXXIII, A. a. 3. XXXIV, 13, 5. XXXIX, 5, 4. — Diemer, zu seinen deutschen gedichten (= Diem.) 97, 5/15. — Kraus, v. Recht, s. 82. — Schönbach, altdeutsche predigten (= S. A. P.) I. 160, 9.[3]) —

---

[1]) vgl. auch Kelle, II, 62 f. — 78, 19 f.

[2]) Mone, lat. Hymnen des ma. zu I, 36, 11. 142, 40. 158, 29.

[3]) Glouve 598/9 ähnelt sehr [illegible] wilden Mann ed. Köhn (Schriften zur german. Phil. heft 7) [illegible]

3) 713. Christus eine lilie. Cant. 2, 1. ego flos campi et lilium convallium. cf. Diem, zu 71, 20. M.S.D.[3] zu XL, 5, 11.

4) 738/47. Christus ist die rute aus dem stamme Jesse. Jes 11, 1. Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet. Viele gedichte, die den Jesaias verwerteten bei M.S.D.[3] zu XL, 2, 1 u. XXXIX, 1, 6. — Honor. 904. 1001. — Rupert v. Deutz (Migne 168) 859. — Hartmann nicht unähnlich lauten die latein. hymnen, Mone II, 23. 28. ‚De radice Jesse' und ‚Haec egressura'.

5) 757 f. Christus der ‚sunne des rehten' Malach 4, 2 (S.A.P. I, 61, 25 m. anm.) Et exorietur vobis timentibus nomen meum sol justiciae et sanitas in pennis ejus. — Honorius a. a. o. 903 (fast wörtlich gleich Glouv. 750/7): Maris stella solem justiciae mundo edidit, qui lux et rex angelorum omnium et vita et salus omnium hominum extitit. — W. Grimm, einleitg. zur gold. schmiede, XLVIII, 14. — M.S.D. zu XXXVIII, 19. — XXXI, 6, 5—8. — XXXIX, 13, 3. — Wernh. Maria, fdg. II, 196, 37. — 172, 39. — Kelle, speculum ecclesiae 107, 13:

di blûme di da ûz gerunnen ist
daz ist der heilige Crist.

6) 776. Er (Christus) hât in dî helle
einen biz gebizzen.

Bezüglich auf den descensus (s. u.), den 1. Petri 3, 19 verkündet. — Leyser ad. Predigten (= Leyser) 101, 41 Crist bant den tiebil und beiz in vil sêre. — vgl. auch Leyser 133, 6 und Mone anz. f. kunde der deutschen vorzeit 8, 254.

7) 902. Christus das lebendige brôt. Näheres unten beim inhalt. Johs. 6, 35. 48 ego sum panis vitae.

8) 3129. Christus ‚der viende frideschilt'.

— vrideschilt von gott in Margareta (Zsfda. 1, 151 f.) 179. Haupt verweist dort auf J. Grimm, z. Reinh. Fuchs 373.

— von Maria: Litanei 963 (Massm.). — W. Grimm, gold. schmiede, XLV.

9) 3035. Christus der ‚vener' an dem streitbaren heere der gläubigen, der die ‚vane' voranträgt. Bei Honorius spec. eccl. 1095 verhilft Christus der schar der märtyrer zum siege.

Die rolle des ‚veners' teilt die geistliche litteratur nicht minder zu wie verschiedenen heiligen. Die ‚himel

ist Maria. — W. Grimm a. a. o. LXV, Weinhold, zum Pilatus (Zfdph. VIII), v. 36. — SAP. II, 19, 27: Stephan ist der vener im kampf mit den gottesgegnern. — Hon. 991 sagt ähnliches von Laurentius aus. — Ava (ed. Piper, Zfdph. 19) 1137 er (Joseph) was ein herhorn des himeles und ein væner des ewigen chuninges. — Spec. eccl. ed. Kelle 90, 24 Johannes ein venre des oberisten chuninges.

Maria.

10) 750 maris stella. W. Grimm XLIV. — Diem 298, 5 (Vor. Skl.).

Teufel.

11) 937 flg. nach 1. Petri 5, 8. Die predigten malten das bild, wie sich denken lässt, mit grossem wohlbehagen aus. — Griesh. pred. 16, 5. — SAP. I, 6, 30. — 287, 19. — Hoffm. fdg. I, 80, 39. — Wackern. pred. (W. Pr.) 20, 4. — Litanei (fdg. II) 233, 5. — Kelle, spec. eccl. 42, 2.

12) 943. stricke und netze des teufels. Es sind die laquei diaboli, 1. Tim. 3, 7, 6, 9 erwähnt. — sonst vgl. J. Grimm, Mythol.², 964. — Weinhold, zum Pilatus v. 87.

13) 620. Teufel ‚alde slange', aus der apokalypse, wo ‚serpens antiquus' fast ein epitheton ornans des teufels ist.

Mensch.

14) 57. des herzin ougin, 965. fleischlîche ougen.

Ephes. 1, 18, illuminate oculos cordis vestri. Schönbach, Hartmann v. Aue, s. 201. — Marc. 6, 52. erat enim cor eorum obcaecatum. 8, 17. adhuc caecatum habetis cor vestrum. — Diemer (zu Diem. 8, 6), und Haupt (zu Margareta 255) sind dieser viel gekannten vorstellung nachgegangen.

15) 2138. und von des herzen brunnen
dî trehene ir ûz runnen.

Genau dasselbe bild, von derselben person, Maria Magdalena, SAP. 1, 199, 1. Ava II, 1877. — Millst. skl. 520/1 mit Rödigers anm.

16) 3156. daz herze bran in innen
von der gotes minne.

Ähnl. 1670. 178[illegible] ps. 28, 2 prinne mine ge-

luste mit dem fuere des heiligen geistes. — Ferner vgl. Kelle, spec. eccl. 68, 17. 82, 12. SAP. II, 33, 1 I, 142, 36. — Griesh. älter. rel. sprachdkm. 98, 10 v. u. — Gen. 49, 13. — Marg. (Zsfda. 1) 191. — Walth. 6, 19. — Wernh. Maria 190, 10. 207, 35. — Wolfr. P. 130, 9.

17) 3027. dî geistlîchen wâfen
ne wolden si niwit lâzen.

Jes. 59, 17. Christus indutus est fide, ut lorica. — Ephes. 6, 14. et induti loricam justitiae. . . . . 16. in omnibus sumentes scutum fidei. 17. et galeam salutis assumite et gladium spiritus, quod est verbum dei. — 1. Thess. 5, 8. induti loricam fidei et caritatis et galeam spem salutis. — SAP. zu I, 88, 38. — Mgbr. (Messgebräuche Zsfda. I) 279, und Kraus (W. S. B. CXXIII) zur stelle. — Leys. 91, 14. — SAP. III, 166, 4 f. — Die vorstellung wurde bekanntlich im 16. jh. weiter geführt, und erzeugte die dramen vom ‚christlichen ritter'.

18) 2616. gotes wage. Hiob 31, 6. appendat me in statera juxta et sciat deus simplicitatem meam.

19) 2903. Die menschen werden im himmel gekrönt. Vgl. Schönbach, Hartm. v. Aue, s. 153. — Apoc 2, 10 corona vitae.

VII. Predigt und Reimpredigt.

Die rede vom Glouven ist dem wunsch ihres dichters gemäss einem kreis von laien recitiert worden. Ihre vortragstechnik und die der predigt stimmten in vielen entscheidenden kennzeichen überein; unser denkmal darf darum — das kann ich jetzt hinzufügen — als predigt in gewand von vers und reim, als reimpredigt[1]) bezeichnet werden.

Auf die reimpredigten wies zuerst W. Wackernagel behutsam hin. Sein verdienst ist ein doppeltes: er stellte erstens einige reime in prosapredigten und lateinischer prosalitteratur zusammen und wies zweitens eine fassung nach predigtweise in einigen gedichten nach[2]). Unabhängig von ihm, scheint es, behauptete Scherer[3]) die existenz der reimpredigt, erwiesen wurde sie durch E. Schröder[4]).

Irgend eine nachricht über entstehung und geschichte der reimpredigt besitzen wir nicht. Von angelsächsischer — allitterirender — predigt zeugt nur ein unbedeutendes bruchstück[5]), ob wir einen grösseren bestandteil der dortigen geistlichen poesie als predigt auffassen dürfen, muss erst die zukunft lehren. Es scheint nicht ganz ausgeschlossen, das irische missionare die reimpredigt nach Deutschland verpflanzten, dass sie dort

---

[1]) Warum Pniower, (dafür a. a. o. s. 19) den namen „reimlection" will, ist mir unerfindlich.

[2]) Wackernagel, Altdeutsche Predigten und [illegible] ...er, s. 324 anm. s. 332.

[3]) QF. 1, 1 flg.

[4]) Zsfda. 26, 199.

[5]) Grein, Bibl. der ags. Poes[illegible]

in althochdeutscher zeit ein kümmerliches dasein fristete und im zwölften jahrhundert zu neuem leben erwachte. Denn Otfrieds Evangelienbuch ist, wie vornehmlich die auswahl und reihenfolge seines stoffes zeigt, durch die predigt beeinflusst[1]), seine auslegenden und moralisierenden stücke dürfen schon als reimpredigten gelten[2]). Bei demselben Otfried erscheint eine formelhafte allitterierende wendung[3]), aus der weitgehende schlüsse und aufschlüsse sich gewinnen lassen: sie schildert die wonnen des paradieses, entstammt offenbar der predigt, begegnet in lateinischen texten, ist in angelsächsischer und althochdeutscher litteratur verbreitet und taucht im 12. jh. wieder auf, abermals in texten, die der predigt nahestehen. Das ist vielleicht eine — m. w. die einzige — spur, welche die allitterierende predigt zurückliess. Ich freilich glaube, dass die reimpredigt im 12. jh. nur der lateinischen geistlichen poesie ihr dasein verdankt und ganz ausser zusammenhang mit früheren ähnlichen bestrebungen steht.

Anfang des 12. jh. taucht also die deutsche reimpredigt wieder auf und lebt bis tief in die mitte des jahrhunderts.

Ihre geschichte scheidet sich deutlich in zwei abschnitte: zuerst war die reimpredigt nur für geistliche, dann auch für laien bestimmt. Auch die prosapredigten aus dem anfang des 12. jh. — z. b. die im deutschen, von Kelle herausgegebenen, ‚speculum ecclesiae‘ — richten sich an geistliche. Sie lesen sich oft wie ein commentar des bibeltextes; geistlichen erklären sie die heilige schrift, ihren zusammenhang, die einzelnen sprüche, die schwierigen und dunklen stellen u. s. w., weil die geistlichen das wissen sollten und wahrscheinlich nie wussten. Der gedanke für das verständnis des volkes zu dichten, lag ausserhalb des gesichtskreises der kleriker und mönche, auf denen die geistliche bildung und das geistliche leben jener tage beruhte[4]). Allein für geistliche und wahrscheinlich nur für unwissende geistliche, die ihre unwissenheit mit mangel an büchern

---

[1]) Schönbach, Zsfda. 38, 209.
[2]) Nach einer gütigen bemerkung von K. Weinhold.
[3]) MSD[3] zu III, 15.
[4]) Kelle, II, s. 63. s. 70.

entschuldigten[1]), sind auch die lateinischen compendien und predigten des Honorius geschrieben. — und diese sind reimpredigten[2]), (d. h. in einer reimprosa verfasst, deren technik im einzelnen noch zu untersuchen bleibt). Als deutsche reimpredigten dieser art als integrierende teile des gottesdienstes fasse ich nun auch verschiedene denkmäler der gleichen zeit auf; die von prosapredigten ganz umrahmte deutung der messgebräuche in Kelles spec. eccl., vielleicht auch das Anegenge — und als bekannteste die Wiener Genesis[3]); auch die Exodus.

Durch den einfluss der Praemonstratenser (s. o. s. 13), welcher der ganzen geistlichen poesie des 12. jh. so ungemein fruchtbar wurde, entstand dann eine dichtung geistlicher für laien. — ich erinnere nur an das Rolandslied, die Kaiserchronik,

---

[1]) Kelle, II, s. 92.

[2]) Cruel, Gesch. d. deutschen Pred. im Ma. s. 121. — Schröder, Anzfda. VII, 181. — Dass der klerus des 12. jh. sich im verfertigen von versen üben musste, erwähnt Cruel, s. 326. — Vgl. auch Wackernagel a. a. o. 324 anmerkung.

[3]) Kelle, II, s. 28 weist für mich überzeugend nach, dass die Genesis, ebenso wie die Exodus (s. 30) für kanoniker gedichtet wurde. Die argumente Scherers (QF. 1, 7 QF. 12, 45. 49.) und Pniowers (a. a. o. s. 21) für den predigtgleichen charakter dieser dichtung scheinen mir unwiderleglich. Ich weiss sehr wohl, dass Kelle die Genesis nicht als reimpredigt anerkennen will (s. 28) und überhaupt die existenz der reimpredigten bestreitet. Die anrede „mîne lieben“ sagt er, ‚ist dem lateinischen nachgebildet, wo sie sich seit der ältesten zeit überall, selbst in ganz wissenschaftlich gehaltenen traktaten, findet. Es darf deshalb daraus kein zusammenhang der deutschen Genesis mit der deutschen predigt gefolgert werden‘. Die anrede wird der Genesisdichter — natürlich bildete er sie dem lateinischen nach — nun nicht wissenschaftlichen traktaten, die er nicht kannte, sondern predigten entnommen haben; die deutsche predigt und die deutsche reimpredigt entstammen eben gleichmässig den lateinischen predigten und reimpredigten. Dass die geistlichen gedichte mündlich vorgetragen wurden, betont grade Kelle mehrfach und entschieden, (s. 30, 5. 95, 3. 113, 3. 152, 33); dass die technik dieses vortrags mit der vortragstechnik der predigt in den wesentlichen zügen übereinstimmt— und eben daraus schliesse ich, dass die reimpredigt ursprünglich ein teil des gottesdienstes war — darüber sagt K. garnichts. Diese übereinstimmung aber macht mir die existenz der reimpredigt zur gewissheit. Andrerseits muss ich es als eins der grossen verdienste grade des Kelle'schen we[illegible] trachten, dass es die ganz falschen vorstellungen, die sich an das vo[illegible] sein von reimpredigten knüpften, alle hinwegräumt. Vgl. namentl.

das Alexanderlied. Und unter dem zeichen dieser bewegung erweiterte sich auch die bestimmung der reimpredigt, sie sollte dem ganzen volk, den laien vor allem — ‚dem lûte' wie Hartmann sagte — zu gute kommen, ihnen selbständig vorgetragen werden wie weltliche gedichte auch; wie beim gottesdienst, nur ohne dass sie diesen erst zu besuchen brauchten. Eine solche reimpredigt ist nun die rede vom Glouven, solche sind die dichtungen Heinrichs von Melk, der Frau Ava, der Friedberger Crist und Anticrist, die Hochzeit, vom Recht u. s. w.

Ich will nun zusammenstellen, was mir namentlich die existenz von reimpredigten gewiss macht.

I. Titel des Glouven. Anfangs- und Schlussformeln.

Hartmann nennt sein gedicht eine rede (3702. 3707. 3736. 3743.), ebenso der interpolator (25. 34). Ich fasse rede in diesen fällen nun als übersetzung von lateinisch sermo = predigt. Zwei deutliche belege für diese bedeutung kann ich beibringen. Kelle, spec. eccl. 23, 13. nu mûzen wir aver die rede kurzen durch daz lange ambet. Nu sult ir aver die kurze rede mit den kreften des heiligen geistes merken. Leyser 108, 5. darumme so sol wir die rede kurzen. Auch auf folgende stellen mache ich aufmerksam: Juliane (Schönbach WSB. 101, 457.) v. 1 nû schul wir beginnen | di rede vur bringen und Genesis (Fdg. II) 10, 1 nu vernemet mîne lieben | ich wil iu aine rede vor tuon. (Audite carissimi, sermonem vobis proferam.) — Diese meine interpretation erst macht mir auch den sinn von rede in v. 58. 67. 1096. 1104. 3654. 3693. verständlich: es bedeutet in den betr. versen den der predigt zu grunde gelegten text[1]) — wie auch bei Wackernagel, 63, 11. 64, 11. 68, 27. Kelle spec. eccl. 114, 10. 141, 25. 142, 28. Der von mir für unser

[1]) Wackernagel, s. 306 anm. Die Züricher machen, wenn sie hd. sprechen wollen eine beredung daraus (aus bredig) vgl. nun Glouve 2975 sî beredeten dî wârheit. Entweder ist hier mit mir ein druck- oder schreibfehler statt bredigeten anzunehmen oder bereden = predigen ist von rede = sermo abgeleitet. Desgleichen beredung, das man dann garnicht auf eine mundartliche bildung zurückzuführen brauchte.

denkmal gewählte titel[1]) ‚die rede vom Glouven‘ heisst also „die predigt vom Glouven = lat. sermo de fide.“

Man vergleiche nun weiter die einleitenden und abschliessenden worte des Glouven mit denen, die zu beginn und schluss der predigt formelhaft wiederkehren.

Der anfang des Glouven v. 13 vernemet waz man iu sage ist fast der gleiche wie der der predigt. Vgl. Kelle 178, 17. Exodus 156, 37. In SAP. heissen die ersten worte sehr oft (wie in der Genesis vgl. oben) ‚nû vernemet mîne lieben‘[2]). Darauf lässt Hartmann wie jeder prediger ein gebet folgen. Mit den ersten worten

(v. 35) „hêrre vater êwich
du wis mir armen genêdich“ (Luc. 18, 3).

hebt das kirchliche predigtgebet nicht selten an[3]). SAP II, 48, 14 — Leys 32, 14 — Wackern. ad. Pr. 67, 8. — Mst. skl. 733 mit Rödig anm. — SAP. I, 372, 34.

Im gebet selbst fleht der dichter gott um gnade und erleuchtung. SAP I, 53, 4: nu bittet unsern herren got, daz er mir von den gnâden des heiligen geistes ettewaz gerûche verlîhen zu sprechen, daz dirre heiligen hôchzît gezeme. I, 48, 38: wir bittin si ze helfe, daz ich euch sûlige wort gesage von dirre heiligen hôchzît di ir gezemen und der ir gebezzert werdet‘ und noch den anfang einer biblischen geschichte von 1465. (Zsfda. II, 136)

sô gib mir die volleist,
dînes heiligen geistes rât,
der manic herze erliuhtet hât,
daz er mir mîne sinne
sô heiliglîch enzunde u. s. w.

Wie viele einleitungen mhd. gedichte erkennen wir jetzt als bewusst oder unbewusst der predigt nachgeahmt.! Man betrachte einmal die zusammenstellung Weinholds![4])

---

[1]) vgl. oben s. 2.

[2]) Vgl. auch KDG. zu III, 177.

[3]) Vgl. Hittorp. De divinis catholicae ecclesiae officiis Paris 1510. col. 25.

[4]) Zsfdph. VIII, 254.

Dem interpolator hat das blosse ‚vernemet waz man iu sage‘ zu schmucklos geklungen. Er fügte ‚dilata os tuum et implebo illud‘ (Ps. 80, 11) ein, das der prediger neben ‚domine labia mea aperies‘ gern als rechtfertigung citierte, bevor er ‘die rede furbrahte‘ (Diemer, zu Mst. Genesis und Exodus, s. 2, 4), Loblied auf den heil. geist, Diem. 333, 12: wi mechte ich herre trehtîn . . . di grôzen mandunge dîn iemer vurbringen . . . iz ne sî daz ich genieze dô si scolten predigen daz du si hieze ûf tuon vil vorhtente den munt, der heilige geist tet in di rede chunt.

Mit 3760 [1]) qui vivis et regnas enden viele predigten Leysers, auch Vor. skl., Diem. 316, 7.

Nach dem schluss der predigten vereinigte sich gewöhnlich die gemeinde zum gebet und zur danksagung an gott [2]). Glouve 3760/3800; 3800 deo dicamus gratias. Gen. 23, 17. Des choden wir al cisamine, laus tibi domine. — Ähnl. Exod. 156, 13. Sehr ähnlich dem Glouven ist Leyser 60, 40: des gerûche uns zu helfen rex regum dominus dominancium, der da ist kunig aller kunige und herre aller herren unser herre Jesus Christus, qui vivit et regnat.

II. Reime in deutschen prosapredigten [3]).

Roth, pr. 57, 19. (= Kelle spec. eccl. 136, 40)
ie was ân anegenge
und iemer ist ân ende.

Roth 62, 53. der zorn, der nît, di mishellunge,
der haz und ander tôtlîch sunde.

72, 3. ir solt den tumben wîsen mit lêren,
den sundære von sînem unrehte bechêren.

---

[1]) Es ist mir unwahrscheinlich, dass 1640—3800 einen cyklus von predigten darstellt, die alle auf diz meistert alliz aller meist u. s. w. ausgingen. Die von diesem refrain eingeschlossenen zwischenräume sind recht klein und dazu sehr unselbständig. Allerdings hören viele von den predigten des Honorius und Leysers mit dem gleichen bibelvers, der gleichen wendung auf. Sie waren eben musterpredigten und ihre schlussworte die vorgeschriebenen.

[2]) Cruel, s. 149.

[3]) Wackernagel s. 324 anm. Steinmeyer AfdA. II, 216. Vogt, P. G. II, 1, 266.

Kelle, spec. eccl. 29, 1. dô kom von himele
engele ein michel menige.
29, 20. von diu enphieng er ze lône
die sînes namen krône.
43, 3 (wörtl. = Glouv. 941/21) wâ er den vinde,
den er verslinde.
90, 30. und sentit den guotin
Sanctum Johannem ze botin.

vgl. noch 75, 4. 99, 6. 113, 9. 137, 1 (= 28, 4 und SAP. III, 68, 18) 178, 8. 180, 18. —

Griesh. Pred. 38, 21[1]); ähnl. SAP. I, 104, 3.
unde dô er daz ersach
dô schray er unde sprach.

Wackernagel Pr. 63, 11 = 64, 11 = 68, 22
waz die rede bediute,
daz welle wir iu kurzliche sagen,
alse wirz an der schrift haben.

106, 31. der hyrtz zuo dem êwigen brunnen,
der stern zuo dem liehten sunnen.
107, 39. singen und wueffen
schrîen und rueffen.

SAP, I, 58, 9. eine anzahl von reimen auf minne 59, 21. sihtlich : unsihtlich.

110, 30. den andern habe wir verlorn.
daz ist mir leit und zorn.
170, 25. daz ein man sterbe,
dan al diz volk verterbe.

186, 32. verlorn : erkorn. 201, 1. gelêrte : bekêrten. II, 19, 4. III, 8, 19. menege : engele. III, 19, 34. chunde : verstunde. 46, 30. stunt : gesunt. 41, 27. vurhtent : wurhent. 28, 8. 41, 32. 53, 14 u. öfter gewert : gert. 62, 1. urchunde : sunde[2]).

---

[1]) Die verse sind aus einer alten formel umgebildet, Berger zum Orendel v. 135.

[2]) Eine predigt bei Grieshaber (ältere sprachdenkmale, s. 32) scheint sogar aus versen in prosa teilweis übertragen. Man verarge mir das folgende kunststückchen nicht!

III Wörtliche übereinstimmungen von formeln und versen.

Ganze versreihen Hartmanns kehren fast wörtlich in den Rothschen, Wackernagelschen, Schönbachschen u. s. w. sammlungen wieder. Ich setze hier einige belege her, die zumeist aus der bibel stammen u. veranschaulichen sollen, dass Hartmanns übersetzungstechnik mit der der predigt übereinstimmt.

Spec. eccl. 10, 16. nû habit ir wol vernomen — nû scult ir vernemen.	Gl. 64. nû ir daz latîn habit vernomen | nû vernemet ouh ze dûte dabî.
SAP. I, 43, 12. leider wir lutzel des gedenken und merken, als wir zu rechte solden, wie wir ime des gedanken.	150. nu gedenchen wir leider selden 165. des solde wir ime von rehte danken.
I, 164, 18. Jesum Christum der von ime geborn was von anegenge dirre werlde.	Hartm. 190. Jesus Christus der (193) von dem vater ist geborn (195) vor anegenge ê allen zîten.
SAP. III, 165, 17. der mit sînem vater allez daz geschaffen und geordent hât, daz dar ist.	278. wand er mit der goteheit . . . bescheiden und geordenot.

---

dô hiez er ime daz houbit abe sla bin. unde sprach zu der kuninginnen. du bist gevangin din lant wil ich han. du hast mir so vil zu lastire getan ich ne wil dich nit leben lazin . . . . do sprach Kleopatra di kunigin herre kaiser von Rome nu daz got also wolde daz ich minen liben man Antonium verliesen solde	dô hiz er im daz houbit abe slân und sprach zû der kuninginnen sân: du bist gevangin, din lant wil ich hân. du hâst mir sô vil zu lastir getân, ich ne wil dich nit langir leben lân. dô sprach Cleopatra die kunigîn herre kaiser von Rome daz mûz alsô sîn nû unser herre daz alsô wolde daz ich mînen lieben man verliesen solde . . . . .

Die predigt behandelt also einen historischen stoff. Ich will deshalb hier eine ansicht aussprechen, die ich ein andermal zu begründen hoffe: dass nämlich die Kaiserchronik teilweise ans einem gemisch von reimpredigten, historischen und anderen, hervorging.

Leys 33, 38. du solt ouch reiten di jâr di mâne di wochen di tage und di stunden.

366. begonden sî ûz reiden
dî zwelif zeichen,
dî daz jâr hine leitent
und di mânede ûz reitent.

SAP. III, 230, 28. daz iu der (tubil) sô vil niht gescaden mac, sô er vil gerne tâte.

544. daz der tubil nit ne mach
uns sô vil gewerren,
sô er tete gerne.

SAP. I, 169, 6. daz er von dem hoen himele hernider quam . . . und unser menscheit an sich nam.

631. von dem himele hernider quam,
einen menschen er an sih nam.

SAP. II, 4, 22. und aller sein gewalt, den er an dem menschen hete.

671. von sîner bôsen gewalt,
dî er an dem menschen habete.

Kelle 9, 2. unte seite im swenne er daz gêzze daz er des êwigen tôdis muose irsterbin.

827. swelehes tages er sih vergêze,
ob er daz obiz êze . . . .
dâmite daz irworbe,
daz er des tôdis sturbe.

SAP. I, 53, 20. und im (Adam gott) ungehorsam wart von des tûveles râte (Vor. Skl. 308, 8).

839. alsô wart Adam
gote ungehorsam,
von des tubelis râte.

I, 111, 16. (Spec. eccl. 99, 13) opfer brengin unserm herrin mit gûtir andacht von reinem gewinne, so ist iz ime annême.

1225. swer ze missen sîn offer gibit
1211. mit gûter andehte.
1236. daz sol wesen reine,
mit rehte gewunnen
1239. daz opfer ist . . . gote annême.

Griesh. Germ. I, 451a 31, 451b 32 (ähnl. Kelle 96,8 Leyser 83, 28)[1]) qui plantaverunt eccle sias sanguine suo si sint di êrsten di di cristenheit gepflanzit habent mit ir blûte.

2898. sî planzten dî cristenheit
in der werlt alsô breit
durh ir gûte
mit ir selbis blûte.

[1]) Diese und die flgde. wendung aus prosapredigten ‚de omnibus sanctis'.

Kelle 91, 27. daz gotis reht und die gotis wârheit pridigote er vor armin und vor rîchen furstin und kunigen. Leys. 87, 14 und givestinet und gestetiget (di cristenheit) an dem rehtem glouben (Griesh. 451 b, 32. — Roth 71, 23. — Wackern. 57, 23. 70, 38. SAP. I, 218, 7. u. s. w. Spec. eccl. 31, 7. 83, 1).	2973. vor kuningen und vor fursten mit michelen getursten, sô predigeten sî dî warheit und gestetigeten dî cristenheit an dem wâren glouben. — vgl. auch Gerhoh v. Reichersberg, Migne 193, 575[1]) — et investigatam approbavi veritatem, paratus eandem confiteri coram regibus et principibus.
SAP. III, 20, 11. und ladet in selbe zuo den sinen êwigen vrûden daz er mit andern sînen hûsgenôzen di wirtschaft besæze die er im dâ bereit hæte.	3059. dô wurden sî wol empfangen von ir hûsgenôzen mit vrouweden grôzen. 3075. und beginnet in dâ bereiten dî allirbeste wirtscaf.
Grieshaber, sprachdkm. religiösen inhalts, 26, 9. v. u. flg. uud wir dare comen mûzen dar si sitzent daz wir danne geniezen mûzen daz wir comen ze den êwigen gnâden.	3116. und rûche mir des gefromen, daz ich mûze dare comen zer dîner wirtscaf.
SAP. I, 53, 35. got der nie vorgaz der die im getrûwen, daz er ouch mîn niht vergezzen sol.	3733. dî dir wole getruweten . . . hêrre du gerûh ouh mîn nit vergezzen.

Griesh. Ält. rel. Sprdkm. 28, 8 f. berichtet in Hartmann eng verwandter art über Maria Magdalena. — 2684 f. erzählt Hartmann die geschichte vom armen Lazarus. Auf diese hat das ma. — um das gleich hier vorwegzunehmen — von jeher gern zurückgegriffen. Im neunten jh. mit bewusster demokratischer tendenz[2]). Honorius (1039) gibt das evangelium mit

---

[1]) Nobbe, Gerhoh v. Reichersberg, s. 41.

[2]) Zsfda. 23, 271. — Kraus vom Recht, WSB. 123, IV. s. 57.

ermüdender breite wieder, sehr kurz fasst sich das mfr. Legendar (720 f. — Zfdph 10). In der predigt war Lazarus der text des sonntages nach pfingsten. Einige der zahlreichen versionen sind uns überliefert; SAP. I, 33, 2 f. 102, 14 f. 182 anm. 359, 32. II, 117, 31. III, 119, 14. — Griesh. 38, 19. — Leyser 2, 39.; weitaus der grösste teil ging gewiss verloren. Somit halte ich es für erlaubt, aus dem vorhandenen die fassung zusammenzusetzen, die der Hartmanns am nächsten kommt. Ich stelle rechts und links von Glouven das evg. und den compilierten predigttext.

Lucas.	Hartmann.	Predigt.
16, 19. homo quidam erat dives, qui induebatur purpura et bysso: et epulabatur quotidie splendide.	Nû wil ih dir zellen ein bîspelle umb einen rîchen man, wiz wîlen ime quam. dî scrift dî saget uns alsô: induebatur purpura et bysso. mit pelle er sih wête, vil er des hête;	SAP. I, 102, 14 homo quidam erat dives .... unser herre sagt uns ein bispel, daz ein rîcher man were der pflach rîches und gûtes gewandes von phellil und von syden.
	alliz daz er trûc ane daz was scône purpir vare. vil wol er alle tage gaz, sîner sêle er vergaz durh sîn ubermûte er ne tet neheine gûte, got er niht ne vorhte, niht gûtes er ne worhte.	(Griesh. 38. der wart in gesclôfit in purpir und in semit.) SAP. 102, 17. und spûlgete alle tage grôzir wirtscheffte.
Et erat quidam mendicus, nomine Lazarus, qui jacebat ad januam ejus, ulceribus plenus, cupiens saturari de micis, quae cadebant de mensa divitis et nemo illi dabat: sed et canes veniebant et lingebant ulcera ejus.	dô was ein vil arm man des ne wolder sich niht irbarmen, der was geheizen Lazarus. dî rede sagit uns alsus: der lah vor des rîchen mannis ture, dâ er dicke ginc vore, der wolde vil gerne der brôsmen gesatit werden, dî von des rîchen tische vielen	SAP. I, 102, 18. do was ein arm důrftige, der hiez Lazarus, der lach vor sîner tůre und was sůchtich und sêre und gerte des daz er můste werden gesatit von den brôsmen die dâ vielen von des rîchen mannes tische. Der negab im niemant niht sůnder (SAP. II, 118, 14) dô chomen die hunte un lekchten .. sein wunden

Lucas.	Hartmann.	Predigt.
	do nehêt er den willen, daz in nieman dar gewerte der brôsmen der er gerte, dô quâmen dî hunde und lecketen sîne wunden.	102, 14 swern; Griesh., aize die andern fassungen drücken sich um die stelle).
Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae.	dô daz sô gewart, daz der arme Lazarus irstarb, dî engele dare quâmen, sîne sêle sî nâmen und vuorten sin Abrahamis scôz, dô vant er frouwede vil grôz.	Griesh. 38, 18. alsô beschach ez daz der durftige Lazarus irstarb (SAP. I, 33, 16) do quâmen die heiligen engele mit grôzen vrouden und vûrten in hin in Abrahames schôze.
Mortuus autem est dives, et sepultus est in inferno.	dô starb der rîche mit dem armen alglîche. dî tubele dare quâmen, sîne sêle sî nâmen und vôrten sin dî helle zen ubilen gesellen, dô begunder inne quelen und brinne.	SAP. III, 119, 28. dar chomen aver die tievel und empfiengen och die sêle [I, 33, 18 und nâmen in mit gewalt] und fuorten sie mit leide und mit sêre und begruoben sie in der helle. I, 33, 25 (der reiche spricht: wan ich brinne und quele . . in dirre flammen).
Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe et Lazarum in sinu ejus:	dô hûb er ûf sîn ougen, verre begunder scouwen in Abrahamis scôze frouwede wil grôze. dô gesah er Lazarum, der was ze ruowen dar comen, vil wol er in cante, sân er in nante.	I, 33, 20. dâ hûb er ûf sîn ougen und sah Abraham von verrens i. a longe und sach Lazarum mit grôzzen vrouden in sîme schôze.
Et ipse clamans dixit: pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma.	dô bat er Abrahamen, daz er sîner gnâden mûse genieze, daz er Lazarum lieze in sîner nôt irgetzen, sînen minnisten vinger netzen in einem kalden brunnen.	SAP. I, 102, 29. herre vater Abraham erbarme dich uber mich und sende Lazarum, daz er netze sînen minnisten vinger in ain wazzer (II, 117, 26) und mir mein zunge erchůl. (Griesh. 24) wand

Lucas.	Hartmann.	Predigt.
Et dixit illi Abraham: Fili recordare, quia re cepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala: nunc autem hic consolatur: tu vero cruciaris.	daz er in ircôlte sîne zungen wander also grimme in den lôn begunde brinne. mûste daz gewerde, daz er mochte irsterbe, ime wêre lieber dî tôt, dan er lide dî grôze nôt.	ich werde grimme sêre gewîzzeget in disem fuire.
	Abraham der sprach dô deme rîchen man alsus zô: dî ungnade mûst du dole, gehuge dih sun vil wole dî wîle daz du lebetis und alle gnâde habetis und Lazarus begonde lîde michele pîne. nû ist er wole getrôst und du ne wirs nit erlôst. alsô ne wart dem rîchen man nehein gnâde getân, Abraham in nit ne gewerte des lutzilen des er gerte.	SAP. I, 102, 33. dô antwûrte ime her Abraham und sprach: sun gedenke des, die wîle daz du lebtis daz du alle gnâde hattes und dirre Lazarus hatte dâwider alle ungenâde und ungemach. (360, 17) nu wirt er getrôstit und gevrowit und du wirdes gepînet immer mêr ân ende.

Hartmann und die predigten folgen beide ziemlich genau dem Lukas. Jener hat diesen text offenbar nicht vor sich, erinnert sich seiner aber sehr wohl und kann ihn zum teil auswendig. Diese schliessen sich nicht so eng an Lukas an. Hartmann geht sehr in die breite. Er benutzt seinen formelschatz, dem er die bequemen reime entlehnt. Niemals verliert er den zweck seiner rede aus dem auge und unterbricht um dessentwillen mehrfach die erzählung. Das gleiche streben können wir bei den predigten wenigstens durchfühlen. Einmal verlassen Hartmann und ein prediger den Lukas: als die teufel kommen und des reichen seele holen. Unwillkürlich ward hier eine allen geläufige vorstellung, die des kampfes der teufel und engel um des menschen seele[1]) in den Lazarusstoff hineingetragen.

[1]) Kelle, Lit. gesch. I, 145.

IV. Stoffliche übereinstimmungen.

Noch ein rascher gang durch das gebiet der stofflichen übereinstimmungen zwischen Hartmann und predigt. — Diese liebt es naturgemäss, zur bekräftigung des gesagten die bibel zu citieren, ebenso Hartmann — daraus entsteht bei beiden eine mischung von deutsch und latein, über die Honorius (s. 830) sich äussert: ad omnes sermones debes primum versum latina lingua pronunciare, dein patria lingua explanare! — Die predigt ist voll von allegorie, sie erzählt biblische geschichten und legenden, sie deutet die teile des gottesdienstes allegorisch aus — alles wie Hartmann.

So viel im einzelnen. Den einfluss von predigt auf geistliche und weltliche poesie will ich anderen ortes mit anderen mitteln besprechen. Hier fügen sich zwei beispiele gut ein.

Luc. 24, 39. videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum: palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. 43 . . . et cum manducasset coram eis.	MSD. XXXIII, G. a. 85. er sprahc nû grifent ane mihc ihc haben fleisc und bein daz ne hât der geisto nechein. 97. beidû er drank und az daz deder allaz umbe daz daz si irkenden desde baz daz er menscho unde got was.	Kchr. 9291. mit sînen jungern er tranch und az daz si sih erkanden deste baz daz er wârer mennisch und wârer got was.	Glouve 1278. mit sînen jungern er ginc, beide stunt und saz understunden er ouh vor in az . . . . daz tet er umbe daz, daz sî getrûweten deste baz, daz er selbe wole lebete und werliche hebete beide bein und fleisc.
Luc. 18, 29. nemo est, qui reliquit domum aut fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut filios aut agros, qui non recipiat centies tantum et in saeculo futuro vitam aeternam.	Kelle 105, 19 sô lât ir wip und kint, eigin und lehin, hûs und hof der ne volgit iu niht. Leys 39, 34 der hât sich ze clôstere begeben in clûsen.	Kchr. 2217. swer hie in sîner zit verlæt kint oder wîp aigen oder lehen durch willen unseres herren oder iht des er hât, dem vergilt es got hie zehenzecvalt.	Glouv. 3170. er lêzit eigen und lehen beide wîb und kint, dî frunt, dime lieb sint, scône hof und hûs er vert zo clôster und zo clûs. 3210. dî daz tûn woldin, zeinzichvalt wart iz in vergolden.

Zum schluss dieses abschnittes noch einige allgemeinere andeutungen.

V. Thema und disposition des Glouven.

Das Credo hat keines der genannten predigt-denkmäler zum gegenstand. Ansätze zu einer lateinischen predigt sind bei Augustin vorhanden, die im 10. jh. einmal abgeschrieben wurden [1]). Auch eine der dem Bonifatius bald zu- bald abgesprochenen predigten handelt über den glauben [2]). Dem Freisinger paternoster [3]) geht ein lateinisches glaubensbekenntnis eine absolutionsformel und eine musterpredigt voran. Diese nimmt vom Credo ihren ausgang, bespricht heils- und erlösungsgeschichten, warnt vor todsünden und jüngstem gericht, und mahnt zu guten werken. [4]) Dass glaube und beichte in verbindung mit gebeten und andern zwischenstücken überliefert sind, ist bekannt. [5])

Deutsche predigten über den ‚Glauben' gingen gewiss in grosser anzahl verloren, sie wurden nebst solchen über Vaterunser, Beichte, Magnificat seit den zeiten Karls des Grossen unermüdlich empfohlen. [6])

Hartmann wählte die nicaenische fassung, weil diese, selbst wesentlich erweitert, sich zu verweilender betrachtung am besten eignete. Das volk wusste sie schwerlich auswendig. Man verlangte von ihm nur das einfachste (Wackernagel 296. 304.): SAP. III, 84, 34. ‚wan der heilige glaube der ist senfte zu empfâhende, man muoz in aver mit arebeiten behalten'. Wie selten fielen Karls des Grossen gebote, das credo zu lehren und zu predigen auf fruchtbaren boden, trotz der von ihnen ver-

---

[1]) Caspari, Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel. IV, 233. 283.

[2]) Cruel, s. 21.

[3]) MSD³ zu LV.

[4]) Scherer, Zsfda. XII, 346.

[5]) Vogt, PG. II, 1, 264.

[6]) Wackernagel, s. 295 f.

heissenen entsetzlichen strafen![1]) Gerhoh v. Reichersberg aber sieht im 12. jh. sehnsüchtig auf jene zeiten zurück, entrüstet, dass die anzahl derer, denen er bekanntschaft mit credo und vaterunser zutrauen durfte, so gering war.

Hartmann vereinigt glauben, magnificat und beichte: er kehrt auf den ausgangspunkt der deutschen predigt zurück, auf das ehrwürdigste und volkstümlichste zugleich. In seine 3400 verse gehen noch manche predigtstoffe auf: einer über gott und schöpfung, ein zweiter über Sct. Michael, ein dritter über die erlösung, ein vierter über die messe, ein fünfter über das jüngste gericht, ein sechster über den heiligen geist, ein siebenter über die beichte, ein achter über das evangelium trinitatis, ein neunter de omnibus sanctis.[2])

Diese schliessen sich enger aneinander, als man nach den bisherigen ausführungen vielleicht vermutet. Der excurs über die weisen dieser welt, die die gesetze des weltalles ergründen wollen, reiht sich den versen über die schöpfung an — genau so in den entsprechenden werken Bedas und des Honorius von Autun.

Mit dem Credo beginnt der hauptteil der messe. Demnach lag es umgekehrt nahe, bei der besprechung des Credo der messe einen gebührenden platz einzuräumen. Der lobgesang nach der messe schloss ‚judex crederis esse venturus, Hartm. 1546 fährt fort ‚et iterum venturus est judicare' u. s. w.

Hartmann erzählt nach einander die geschichten von Theophilus, Petrus Thelonarius, Maria Magdalena, Afra, Maria Egyptiaca und Lazarus.

SAP. I, 103, 31. steht die geschichte von Petrus thelonarius, gleich nach der von Lazarus, beide am sonntag nach pfingsten, jene contaminiert mit motiven der Theophilus legende. Theophilus, Maria Magdalena und Maria Egyptiaca; Maria Magdalena und Afra werden als zeugen göttlicher gnade nebeneinander genannt[3]), die frauen sogar verwechselt.[4])

---

[1]) Cruel, a. a. O. s. 43. Kelle I, 53.

[2]) vgl. s. 83 anm. 1.

[3]) Honor. a. a. O. 881. — Dasent, Theophilus etc. in Icelandic tongue s. XII. XIII. — Konrad v. Würzburg, Goldene Schmiede, 810. 822. —

[4]) Mone III, 419.

Die reimpredigt Hartmanns unterscheidet sich also von ihren prosaschwestern durch den umfang. Diesen genügt ein spruch, eine biblische erzählung, eine legende, jene soll in die lehre des christentums tiefer hineinführen, die christlichen pflichten in grösserem zusammenhang darstellen — im hinblick auf die menge wirksamer mittel die ihm zu gebote stand, und auf das publikum, an welches sie sich richtete.

VIII. Inhalt und Quellen.

I. Dogmatisches. II. Biblische sprüche und gedanken. III. Biblische erzählungen. IV. Das mittelalterliche system der himmelseinteilung. V. Liturgisches (Beichte und Messe). VI. Kulturhistorisches. VII. Legenden.

Für unsere quellenuntersuchung sind uns im allgemeinen folgende gesichtspunkte massgebend:

Hartmanns theologische anschauungen müssen mit denen seiner zeit übereinstimmen. Die citate, beispiele, sprüche, symbolischen deutungen, legenden dürfen nicht des dichters eigentum sein — auch nicht das des interpolators. (Beide männer brauchen wir fürs erste nicht zu trennen.) Wir haben nach analogis zu ihnen allen zu suchen, am ehesten in der predigt. Die quellen, aus denen Hm. schöpfte, — die annahme einer einzigen fortlaufenden, etwa einer lateinischen paraphrase des credo, verbietet wohl der charakter unsers denkmals, — können nur allgemein bekannte und benutzte gewesen sein[1]). Da unser dichter aus der erinnerung erzählt, die bald mehr bald weniger genau war, so ist es schliesslich recht wohl mögmöglich, dass verwandte motive verschiedener bibelstellen und legenden sich bei ihm vermischen, dass er diese nicht genau wiedergibt, sondern nur das hervorhebt, dem er selbst wert beimass.

I. Dogmatisches.

Hartmanns theologische ansichten lassen sich meistens aus dem nicaenischen symbolum entwickeln.

[1]) So auch Kolle II, 65, 27 f.

Christus und gott sind an wesen ganz gleich, nur an person verschieden (255 f.[1]) Rupert v. Deutz, Migne 167, 1573).

Die beinamen Christi, die Hartmann nennt, kennt die kirche seit der compilation des bischofs Isidor von Sevilla.

276. Christus sapiencia patris, Isidor, Etym. liber VII, 2, 25 1. Cor. 1, 24, Scherer zu MSD. XLIII, 1. — SAP. zu I, 2, 29: pro eo, quod ipse revelet mysteria scientiae et arcana sapientiae — (SAP. zu II, 59, 15. III, 19, 37).

448. verbum patris Isidor a. a. o. 20 „ideo dicitur, quia per eum pater omnia condidit sive jussit."

552. manus dei, Isidor a. a. o. 20.

1060. der vullemunt (fundamentum) Isidor a. a. o. 41.

1157. veritas. Isidor a. a. o. 21 (quia tribuit, quod promisit, vgl. Glouve 3615).

v. 564—593. Das verständnis der stelle über die doppelte natur Christi kann ich nur durch folgende parallelen erleichtern:

Honorius Migne 172, 881 qui est omnium angelorum lux et gaudium, ipse venit, ut illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum. — Bruno v. Asti, Migne 165, 470. Et ipse quidem filius hominis secundum alteram, id est secundum divinitatem descendit de coelo, secundum quam semper est et in terra et in coelo u. s. w. Wackernagel, pr. 102, 56 führt aus: Unser herr war als das lebende wort im himmel und auf erden, ebenso wie des priesters wort in vieler herzen gehen könne und doch bei ihm bleibe.

Diese anschauungen hängen natürlich mit der vom abendmahl zusammen, mit der lehre von der doppelten eigenschaft von wein und brot.

v. 959/70. Ich übersetze diese ziemlich complizierte stelle. Eben jene (vgl. 928) gute speise, die heiligt gott, der himmlische, in der sichtbaren gestalt von brot und wein zu einer geistlichen. Denn das verwandelt seine göttliche kraft heimlich in sein eigenes fleisch und blut. Das aber können wir nicht mit unseren augen, sondern nur vermittelst unseres glaubens erkennen.

---

[1]) Diemer, zu Mst. Genesis und Exodus 5, 3. Oft recht unglücklich.

Ist diese übersetzung richtig, so stellen unsere verse ein wunderliches gemisch dar. In das alte dogma der kirche, das sich trotz aller seiner anfechtungen behauptete, hat sich, durch eine parenthese geschützt, eine im 11. Jh. wenigstens ganz ketzerische ansicht eingeschlichen. Nämlich die vom Paschasius Radbertus und Berengar von Tours vertretene. Die ‚gotis craft' ist die ‚potestas divina' der kirche, die fleischlichen augen, mit denen wir nichts erkennen können, erinnern an Berengar „Christi corpus totum constat accipi ab interiore homine fidelium, corde non ore[1]."

Der heilige geist ist der vater und meister aller güte. Hartmann verweilt bei ihm so lange wie bei vater und sohn zusammen. Vielleicht infolge mittelbarer anlehnung an die theologie Abälards, deren kernpunkt der heilige geist ist. Ihm teilte der berühmte franzose die vergebung der sünden, die austeilung geistlicher gaben zu, die ohne jedes menschliche verdienst aus gottes hand kommen[2]. Doch war diese einwirkung, wenn sie überhaupt vorhanden ist, recht einseitig. Unser dichter steckt noch tief im dogma der erbsünde, von dem Abälard sich so weit entfernte.

II. Biblische sprüche und gedanken.

Hartmann nahm folgende bibelworte meistens unverändert aus der vulgata:

v. 273 Prov. 9, 1. — 446 Johs. 1, 1. — 453/60 Ps. 148, 5, 6 flg. — 488 flg. Math. 25, 41. Von altersher[3]) verbunden mit ps. 111, 7: in memoria aeterna erit justus, ab auditione mala non timebit. Hartmann ändert „justi gaudebunt, ab auditione mala non timebunt" und fügt eine deutsche übersetzung bei. (Discedite etc. bei Kelle, 144, 10; 175, 7 — SAP. I, 10, 7. I, 179, 38 u. sehr oft sonst) — 557 Acta. 7, 50. Jes. 66, 2. — 687. 3663 Marc. 16, 16. — 787 Johs. 1, 14, 17. — 956. 2965

[1]) Harnack, Dogmengeschichte III,² 336. 339.

[2]) Deutsch, Peter Abaelard 268—298 f.

[3]) Notker zu ps. 111, 7. — Honor. Migne 172, 1034. — Bruno v. Asti Migne 164, 1134. — Gerhoh v. Reichersberg Migne 194, 705.

1. Petr. 5, 9. — 1108 Luc. 23, 34. — 1523 Ps. 117, 26. Math. 21, 9 etc. — 2343 f. Ps. 85, 15. 83, 9. — 2676 Math. 11, 29. — 2678 Johs. 8, 1. — 2882 1. Cor. 12, 11. — 3627 Titus 3, 5. — 3765 1. Tim. 6, 15.

Folgende übersetzte Hartmann, zum teil aus ziemlich unsicherer reminiscenz:

v. 114 f. nach Hiob 11, 8. Vgl. verwandtes in Hochzeit, ed Karaj. 29, 18 f. — Rödiger zur MstSkl. 111.

v. 130 f. Gott weiss alles und sieht in die herzen der menschen. Vgl. 1147 f. und 3752 f. Psalter passim. Acta 1, 24 domine qui nosti corda omnium. — SAP. zu II, 66, 1. Pseudo Beda, Migne 94, 570. nota quidem deo sunt cuncta quae gerimus. patet ei quippe omne, quod clausum est et oculis ejus apertum est, quidquid in cogitationibus nostris obstrusum videtur. — vgl. Litanei 216, 1. — Priester Arnold, Diemer 334, 2. — Diem. 378, 6. — Recht ed Karajan 13, 20. — Wernh. Maria 173, 21.

v. 139 nach Ephes. 3, 18. vgl. H. v. Melk, Erin. 803. — Kchr. 8284. — Wernher Maria 211, 29.

v. 153. nach Gen. 2, 8.

v. 154. frei nach Gen. 1, 26. SAP. III, 115, 15. daz er och dar zuo hât paidiu rede unde sin, des ist er och dem allem obe unde vor, daz der ist, wan daz sol ime allez underhœric sîn und sol ime allez dienen. dar widere sol er aver sîne schepfære gehorsam sîn unde sol ime dienen[1]) u. s. w.

v. 444. Jac. 2, 22.

v. 678. II. Cor. 5, 18. Christus hat also — dieser gedanke gehört zum unveräusserlichen eigentum der malichen theologie (vgl. oben) gott und menschen versöhnt. vgl. Glouven 855. 1040. Apoc. 1, 5 lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. SAP. III, 9, 4. Christus der mit sîner heiligen geburt di alten unminne dâ versûnt hât die dâ enzwischen dem almæhtigen gote was und allem manchunne. Vor. Skl. Diem. 298, 12.

wande aller der zorn
und elliu diu vientschaft,
diu under mennisken und gote was
mit dir (Maria) zu sûne wart braht.

---

[1]) vgl. auch Kelle II, 112, 12.

vgl. Aneg. 21, 40. — Lit. 224, 8. — Kraus, v. Recht, zu 38, 25. 39, 10. — SAP. I, 59, 34. he wûsch ab der werlde sunden mit sînem tôde und mit sînem blûte. Walth. 4, 29 (mit Wilmanns anm.). Honor. 818. vera pax Christus apparuit, qui inimicitias inter deum et homines dissolveret.

v. 690. Math. 1, 22 u. ö.

v. 821. Gen. 2, 17.

v. 895 flg. Apoc. 2, 17. Johs. 6, 31. Jes. 49, 10. Apoc. 7, 16. — vgl. Diem. 380, 12. 380, 25. — Infolge der worte des Jesaias wurde Christus wohl als himmlischer wirt betrachtet[1], — schon von Otfried und dem Helianddichter. Hartm. 3060 flg. sehr ausführlich. (s. o. s. 5), ähnl. Himmelreich (Zs. 8) 238 f. Honor. 925. ad epulas aeterni convivii omnes fideles convocavit. zu 3084 vgl. Apoc. 3, 5 u. Schönbach, Hartmann von Aue s. 149 der bes. auf Anselm v. Canterbury, Migne 158, 782 verweist.

v. 1195/7 nach dem worte gottes zu David, bei Wackernagel Pr. 27, 56 in der form: ziere mir ein gotes hûs in dîneme herzin da wil ich inne bûwen. — SAP. zu I, 344, 25.

In 1543 f., wie 897 f. u. 3685 schmilzen die verse aus verschiedenen evangelisten zusammen. Math. 24, 30. Apoc. 1, 7. Rom. 2, 6. 2. Cor. 5, 19.

v. 2602 flg. nach Math. 6, 20. vgl. SAP. I, 292, 14. — Arnold Diem. 353, 24. — H. v. Melk, Er. 184.

v. 2976 nach Hebr. 11, 6.

v. 2996/3003. Gal. 5, 17. 1. Petr. 2, 11.

v. 3136/43. II. Cor. 11, 27.

v. 3171 flg. Marc. 10, 29.

Die gedanken, denen ich mich jetzt zuwende, sind durch die bibel bedingt, wenn ich sie auch nicht unmittelbar dorthin zurückführen kann. Zu 733/36 Wernh. Maria, Fdg. II, 182, 33.

des im die natûre nie enwil
verhengen mit der stimme,
daz tuot er dir (Maria) zû minne.

Mone II, 77. variatur lex naturae,
stupet ordo geniturae.

---

[1]) Kraus, v. Recht, s. 71.

Zu 893/6 vgl. 3718 und SAP. zu I, 205, 9 der verweist auf Augustin Migne 39, 1103 paradisi porta per Evam cunctis clausa est, per Mariam virginem iterum patefacta est. — Ausführlich auch bei Rupert v. Deutz Migne 167, 320. 168, 895. — Ezechiel XLIV. porta haec in perpetuum clausa erit, et solus rex regum per eam transierit.

3639. Der zuversicht, dass jeder, er sei arm oder reich, durch den glauben gerettet wird, sind auch der prediger des ‚Rechts' (9, 4) und Wernh. Maria, 199, 29 f.

3757. guot wille dir (gott) genûgit: Wackernagel ad. pr. 11, 95 der mennesge hât genuog an dem guoten willen vor gotis ougen. . . . der guote wille hilfet âne diu werch.

III. Biblische erzählungen.

Ausser der Lazarusepisode — oben, s. 84 f. — erzählt Hartmann der bibel nach: 1. den kampf Michaels mit dem drachen (515—540), 2. das abendmahl (981 f.), 3. die auferstehung (1263 f.), 4. die geschichte des schächers am kreuz (1850 f.), 5. Maria Magdalena (2115 f.).

1. stark gekürzt und nicht sorgfältig. Wörtlich klingt an Apoc. 12, 7.

Die gleichsetzung von drache und teufel stammt somit von Johannes. Aus dieser ergab sich leicht die von Christus und Michael, vollzogen bei Hartmann (518), Honorius (Migne 172, 1010), SAP. I, 177. 19 u. s. w.

Auf unserer stelle beruht wohl auch die rolle des teufels als betrüger (qui seducit universam orbem), vgl. Gl. v. 1295, für die Schönbach[1]) und Kraus[2]) reichlich belege sammelten.

Der kampf Christi mit dem drachen war im ma. berühmt. Man verband ihn oft mit der eigentlich selbständigen und noch berühmteren sage vom Lucifer: wie er hochmütig seinen thron neben den gottes setzen wollte und zur strafe samt seinen engeln vom himmel verstossen wurde (s. u. s. 108).

Unser dichter lässt den drachen in die hölle fallen. Dort ist er gefesselt, eine kette liegt um seinen hals. In seiner nase

[1]) zur Juliane (WSB. 101.) 378.

[2]) KDG. zu XIII, 4.

steckt ein ring, der hält ihn so fest, dass er sich nicht regen und den menschen nicht schaden kann, wie gerne er es auch möchte (537—550).

Das ist ein ganzes knäuel von verwechselungen.

Hartmann vermischte zunächst Apoc. 12, 6 mit Apoc. 20, 1: Et vidi angelum descendentem de coelo, habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus, et satanas et ligavit eum per annos mille. Zweitens dachte er vorzeitig an Hiob 40, 21 f. — (Hiob kam erst v. 619 an die reihe!) wo 23 (= Jes. 37, 29) steht: numquid pones circulum in naribus ejus = Glouve 541.

Ebenso voreilig betont Hartmann drittens die unschädlichkeit des teufels. Denn diese bildet einen wichtigen bestandteil vom ‚descensus Christi ad inferos', der im Glouven erst 868 f. mit wenigen worten abgethan wird. — Eine sehr verwandte verwirrung hat die Genesis (abhängig davon Ava II, 1749 f.) 78, 35:

er (Christus) fůr mit leuchrefte
dîe helle brechen,
den tîefel er gibant, warf in einen bouch in

den munt etc. (Hiob 40, 23.) — Sämmtliche darstellungen des descensus sind von dem bericht in den evangeliis apocryphis abhängig (ed Tischendorf 392 f) [1]) unser dichter hat ihn selbst schwerlich benutzt, er sagte nur, was alle wussten. (868—880.)

Von demselben descensus aus, nicht von anderen ferner liegenden legenden, verbreiteten sich meines dafürhaltens die beiden folgenden charakteristischen vorstellungen [2]):

a) 799/65. die von dem holz des lebens und dem holz des todes. Dieses ist das holz des baumes, von dem Adam die verbotene frucht ass, jenes das holz des kreuzes, an dem Christus starb. — Hartmann stellt übereinstimmend mit den evangeliis apocryphis die beiden gegenüber, bevor er zu dem descensus übergeht. (Tischendorf, a. a. o. s. 401.) — Ueber die ver-

[1]) vgl. E. Schröder QF. 44, 54. — Kraus zum Recht 1039. Rödiger, zur Millstädter Sündenkl. 657. — SAP. zu I, 194, 12.

[2]) vgl. auch Kelle II, 65, 25.

breitung der vorstellung Schröder QF. 44, 50. MSD. zu XXXI, 17, 10. — Diem. zu 261, 1. — SAP. II, 167, 12. — Kraus, zum Recht s. 83[1]).

b) 660 f.: Der Teufel hat, um Christus zu vernichten, die juden angestachelt, ihn ans kreuz zu schlagen. Tischendorf, a. a. o. 395. Satan (kurz vor ankunft Christi): ego enim tentavi illum et populum meum antiquum judaicum excitavi zelo et ira adversus eum. — Rud. Hoffmann[2]) vergleicht noch Johs. 13, 2. Et coena facta cum diabolus jam misisset in cor, ut traderet eum Judas Simonis Iscariotae.

2. 981—1002. Hartmann wahrt nicht die reihenfolge bei Lucas und Marcus, er dehnt seine vorlage gehörig. Der interpolator (s. o. s. 40) denkt an evangelientexte, die dem unsern nur äusserlich verwandt sind.

981/1008 nach Marc. 14, 22/29. Luc. 22, 19.

982/5 nach Marc. 9, 16. Acta 27, 35.

3. 1263—1340. Die Auferstehung.

Hartmann entfernt sich von Lukas u. Johannes.

1291—1300. Luc. 24, 37.

1283—90. Luc. 24, 39.

1278—82. Luc. 24, 41.

1301—11. Luc. 24, 44. Johs. 20, 20.

1329—40. Auferstehung der toten mit Christus. Nicht nach den 4 evangelisten (1321), sondern nach Mathaeus 24, 51 allein.

vgl. oben s. 88 u. MSD., zu XXXI, 18, 11. 12. XXXIII, E. a. 7. — Piper, zu O. IV, 34, 2. Ab und zu ist — wie bei Hartmann (1341) das wiedererwachen der toten als beweis gegen die zweifler am ewigen leben verwertet[3]). 1379 f. Die jünger ertragen um Christi willen alle drangsal und alle verleumdung. Sie wissen, dass der juden triebfedern ‚nît und haz‘ sind. Der dichter mag an Acta apost. 1, 3. 4, 1 gedacht haben.

4. 1850—1909. die geschichte des schächers am kreuz

[1]) Piper, Evg. Jahrbuch 1863, s. 54 erinnert an Rom 5, 19. Vgl. auch Apoc. 2, 7. vincenti dabo edere de ligno vitae.

[2]) Leben Jesu nach den Apocryphen, s. 437.

[3]) SAP. zu I, 199, 24.

auch bei Wackern. ad pr. 130, 99. Ava II, 1630. — Mitgeteilt nach Math. 27, 38. Luc. 23, 29.

5. 2115—2237. Maria Magdalena.

2122/42. Marc. 14, 3. Luc. 7, 37.

2143/52. Marc. 14. 3.

2153/62. Marc. 14, 4.

2162/71. Luc. 7, 39.

2172/89. Marc. 14, 6. 8. 9.

2188/97. Luc. 7, 49.

2198/2207. Luc. 7, 48. 7, 50. Johs. 8, 11.

Die Maria Magdalena, die Mathaeus, Marcus, Johannes und die sünderin, die Lucas nennt, sind also für Hartmann ein und dasselbe weib. Ebenso dachte seit Gregor I. die kirche[1]).

Eine deutung des namens der Maria Magdalena versucht unser dichter nicht. Von ihren späteren leiden und anfechtungen und ihrem gottseligen ende[2]) hat er scheint's nichts gehört.

Wir besitzen hymnen, bestimmt Maria Magdalena zu allen tageszeiten zu feiern, die dem gebet gewidmet sein sollten[3]). Ein zeugnis von einem eigentümlichen kulturhistorischen werte!

Andere auspielungen und ausführungen der sage bei Wernher Maria, Fdg. II, 180, 6. — Kelle, spec. eccl. 65, 6. 96, 7 f. — Ava II, 835 f. — Fdg. II, 117, 36. MSD. XXXIII, F. a. b. — SAP. I, 20, 41. I, 69, 17. — III, 198, 20. — Passional, Hahn 367 f. u. s. w. Diese stimmen z. t. wörtlich mit Hartmann überein.

IV. Das mittelalterliche system der Himmelseinteilung.

Ein teil der erzählungen, auf die wir soeben eingingen, hatte vornehmlich eins gemeinsam: er wollte skizzen der bibel vollenden, ereignisse und ansichten, die dort unvermittelt nebeneinander stehen, verbinden und begründen, und so die fromme neugier und wundersucht befriedigen. Aus ähnlichen mo-

---

1) Stadler, Heiligen-Lexicon IV, 28. — Kelle II, 65, 35 f.

2) Jacobus a Voragine, Legenda aurea, ed Grässe, s. 407.

3) Mone III, 415 f.

tiven entstand das system der mittelalterlichen himmelseinteilung.

Dionysius Areopagita schuf es, unter steter berufung auf die bibel, und er übertrug es zugleich auf die menschen. Er teilte sie in 9 klassen ein, die den neun himmlischen chören ungefähr entsprachen. Denn ebensoviel menschen kommen in den himmel, wie dort engel sind. Des Dionysius werk, das Gregor der Grosse ausbaute, ist ein ergebnis jenes so ausnehmend übersichtlichen und bequemen schematismus, den nur das ma. erreichen konnte.

Die himmlischen chöre sind (Migne 76, 1249 f.) angeli, archangeli, virtutes, potestates, principatus, dominationes, troni, cherubim, seraphim.

Die angeli und archangeli kennt Hartmann gar nicht, oder waren für sie die uns fehlenden 400 verse aufbewahrt?

Gregor reiht in die virtutes die ein, die zeichen und wunder tun, in die potestates, die ausserordentliches verrichten, in die principatus, die übermenschliches leisten und sogar den erwählten voranstehen, in die dominationes die herrscher über eigene lüste und begierden, in die throni, die über andere recht sprechen, in die cherubim alle, die gott und den nächsten lieben, in die seraphim, die in der liebe zum himmlischen entzündet nichts als gott begehren und das weltliche verachten. Bei Hartmann (die anordnung ist falsch, s. o. s. 35) sind: aposteln und märtyrer bestimmt für principatus et potestates; bischöfe, äbte, mönche, kanoniker, pfaffen für dominationes et throni, knappe und megede für virtutes, eremiten für seraphim und cherubim (2905. 2946. 3012. 3162. 3188.). Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass sich diese klassen aus denen Gregors entwickelten — allerdings auf pfaden, denen ich hier nicht folgen kann. Weit möglicher aber ist, dass unser dichter an die anordnung dachte, die SAP. I, 169, 24 dem Gregor zuschreiben: 1) pfaffen, 2) muniche, 3) nunnen, 4) einsidele, 5) regelære, 6) megde, 7) widwen, 8) reine kint, 9) volk; ähnl. Gregor v. Tours, Migne 71, 529. Sollte er sich auch versehentlich an die menschenklassen erinnert haben, die das katholische volk bei der litanei anrief? Nämlich (Honor. Migne 172. 1016, ausgezogen mit einigen irrtümern SAP. I, 208): 1) gott, 2) Maria, 3) novem agmina beatorum spirituum, 4) angelorum concives i. e. pa

archae et prophetae, 5) apostoli, 6) martyri, 7) monachi et eremitae, 8) virgines, 9) conjugatae, 10) poenitentes, 11) omnes fideles.

V. Liturgisches.

Zwei hauptteile der kirchlichen liturgie nehmen im ‚Glouven' breiten raum ein, messe und beichte[1]). Die wesentlichen elemente für beide schuf wiederum die bibel.

Weil die darstellung der messe (1065—1262) nicht leicht zu untersuchen ist, bin ich möglichst ausführlich. 857 f. u. 920 f. spielen vorgreifend auf die messe an, 1481 f. klingen ihr nach. Zu 857—860. vgl. Binterim Denkwürdigkeiten IV, 3, 365. Rupert v. Deutz, Migne 170, 46 (De divinis officiis) Tunc religiosa consuetudine legatum nobis a sacerdote damus et accipimus invicem pacis osculum, gaudentes atque hoc commemorantes, quia reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus (Rom V) nosque colligari debere signantes osculo pacis (Ephes. IV) quod est vinculum perfectionis.

920 f. Sind diese ‚briebe', die Christus für uns schreiben liess, die episteln des neuen testaments (auch wir sprechen ja von briefen des Paulus u. s. w.), aus denen während der messe nach der predigt einige worte vorgelesen werden? Rupert v. Deutz (ähnl. Hugo v. St. Victor a. a. o. 558) Migne 170, 28: Epistola personam gerens legis et prophetarum praecursionis debitum agit officium ante sanctum Christi evangelium. Lex enim . . . processit evangelium. Epistola vero . . vox legis est suam in Johannem imperfectionem profitentis et ad perfectionem evangelicam suos auditores transmittentis. Semper enim moralitatem vitamque activam magis quam contemplativae sublimitatem, quae in evangeliis radiat, apostolica quoque lectio instruit et dispensat.

1025. Zur erinnerung an Christi kreuzestod soll man in der Christenheit alltäglich brot (fleisch) und wein (blut) opfern und dazu wasser mengen, weil aus Christi seiten blut und

[1]) Ueber messe und sündenklage, — die letzteren sind nach ihm aus der kleinen litania abgeleitet. — Kelle II, 173, 10 f. 187, 21 f.

wasser[1]) (Johs. 19, 34) flossen, die der welt sünden abwuschen. vgl. Gen. 28, 15[2]). Der regenbogen hat rote und grüne farben: daz bezeichnet wazzer und bluot, di christe ûz der sîte fluzzen, do si ime mit spere wart durchstochen | von diu sule wir miskan ze dem wazzere den wîn, | swenne man di misse singit und der gotis martere mite gedenkit, | daz wirt zewâre, ze bluot ûf dem altare. Rupert v. Deutz, a. a. o. 161. Christus wollte die menschen durch blut und wasser erlösen. 162. sanguine namque redimimur, aqua abluimur.

v. 1065—74. Die messe bedeutet das kreuz an dem Christus starb. vgl. 1085/95.

1075—1084. Der priester hält zwischen den händen den kelch als sinnbild von Christi grab. Er begräbt also in steter erinnerung an die marter des herren gottes fleisch und blut. vgl. Mgbr. 435 und Kraus zur stelle. Von der patene, die gewöhnlich mit dem kelch genannt wird und unter der man sich den stein auf Christi grab dachte, steht im ‚Glouven' nichts.

1085—1094. Der priester steht am altar, wie Christus am kreuz hing: mit ausgebreiteten armen. Mgbr. 377 (und Kraus z. st.)

> Ein bilde er uns denne tőt
> daz wâr uns ze wizzene gőt
> daz er mit den armen gechrûzet stât.

1097—1124. Ueber die ‚remissio peccatorum'. Gewöhnlich fand sie nach dem messgebete, dem „paternoster" statt. Nirgends ist sie so schön und weihevoll begründet wie im Glouven: durch die worte Christi am kreuz. Ob unser dichter diese selbständig in die messfeier verpflanzte?

1209—1212. vgl. Mgbr. 86/8.

> swer zu der misse chumet
> mit andahtlichem muote
> si wirt ime wol ze guote.

1235. über die art und den wert der opfer bemerkt Ho-

---

[1]) Epist. Joh. 1, 5. 7: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, verbum et spiritus sanctus et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis. Et hi tres unum sunt.

[2]) Joachim, zur Wiener Genesis, Berl. diss. v. 1893, s. 9.

norius (867) es möge opfern: dives nummum, mediocris obolum, alius panem, alius veterem vestem, et quodcumque illud est, unde pauperes laetificatur.

1481—1542 sind wie schon bemerkt, dem lobgesang am ende der messe nachgedichtet (abgedruckt bei Innocenz, Migne 217, 766.). Der interpolator hatte ihn etwas besser im kopf als der dichter. Diesem schwebte vielleicht ps. 98, 9 vor: exaltate dominum deum nostrum et adorate in monte sancto ejus quoniam sanctus Deus Dominus noster.

Dem messgesang ging in der kirche ein gebet voran, und dasselbe gebet steht ihm bei Hartmann nach, fast unkenntlich.

Qui tollis peccata mundi, miserere nobis
(1527 in dînes vater namen du quême, dî sunden uns abenême)
Tu solus altissimus Jesu Christe cum sancto spiritu
(1529 daz mohtestu wol geleiste in dem heiligen geiste)
In gloria dei patris, amen (= 1541/2).

Weiter heisst es Innocenz 769: „et ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus, cum omni militia coecoelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes [1]):

Sanctus, sanctus, deus dominus Sabaoth (= 1513).
Pleni sunt celi et terra gratia tua (1515/6).
Hosanna in excelsis (1521).
Benedictus qui venit in nomine domini (1523).
Hosanna in excelsis!

Die anordnung Hartmanns begreift sich zum teil aus dem ‚hymnus in honorem sanctae trinitatis' [2]).

1) Te deum laudamus, te deum confitemur
te aeternum patrem omnis terra veneratur (1501).
2) Tibi omnes angeli, tibi caeli
te universae potestates
tibi cherubim et seraphim
incessabili voce proclamant.
3) Sanctus, sanctus, sanctus, deus Dominus Sabaoth
pleni sunt celi et terra majestate gloriae tuae.

---

[1]) Das also ahmte der interpolator 1501—1511 unordentlich nach, s. 35.
[2]) Ph. Wackernagel, Deutsches Kirchenlied I, 24.

6) Tu rex gloriae, Christus,
Tu patris sempiternus es filius
Tu ad liberandum suscepisti hominem
Nec terruisti virginis uterum.

8) Tu ad dextram dei sedes
in gloria patris
judex crederis esse venturus [1]).

Beichte (1768—1828).

Ich teile nur das wichtigste mit.

Hartmann trifft wie immer, diesmal vielleicht bewusst, eine auswahl. Er bindet sich weder an den vorgeschriebenen hergang der beichtliturgie, noch häuft und übertreibt er die laster wie so viele andere. Die reihenfolge der sünden ist wohl bedacht [2]): erst die gegen des menschen besseres selbst und die menschheit überhaupt, darauf die gegen einzelne menschenklassen. Dass unsere beichte für die predigt genügte, ist mir gewiss. Die predigtbeichten geben keine gesamtübersicht über alle laster (SAP. I, 40, 18. 42, 16. 46, 3), und selbst innerhalb der beichtformulare (MSD. LXXII, — LXXVII) ist der umfang starken schwankungen ausgesetzt.

Die deutschen beichten sind wohl durch folgende bibelstellen ins leben gerufen: 1. Tim. 9, 11—15 — Gal. 5, 19 [3]) — Marc. 7, 21: Abintus enim de corde hominum malae cogitationes procedunt, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritiae, nequitiae, dolus, impudicitiae, oculus malus, blasphemia, superbia stultitia. Rom 1, 29. Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia, plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate, susurrones (30) detractores, deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non oboedientes (31) insipientes, incompositos, sine compositione, absque foedere, sine misericordia. Von der beichte

[1]) Die strophen bei Hartmann — s. o. s. 53 — gehören eigentlich auch nicht zur predigt, sondern zum gottesdienst. Vielleicht recitierte Hartmann sie, um in seinen hörern das weihgefühl wachzurufen, das vom gottesdienst immer ausgeht.

[2]) A. Müller, zur Vorauer sündenklage, Bresla[illegible]

[3]) Auch angeführt v. KDG. s. 81. — Zu[illegible]
Pr. s. 304.

hat Hartmann — und wir wissen ihm des dank — den negativen teil abgelöst und den werken des heiligen geistes eingefügt: all das gute, das wir eigentlich tun sollen (1684—1711). Auch im Matthaeus (25, 35, beim jüngsten gericht) dankt Christus zuerst denen zu seiner rechten für alle wohltaten, die er von ihnen empfing.

Das ‚hospes eram et collegistis me‘ übertrug unser dichter 1696:

dî ellenden geste
lêzt er gerne reste
in sîneme hûs,
dî ne wîset er niwit dar ûz . . . . .
bî dem fûre an sîner flezze
dâ beginnet er sî setze . . .

Das ‚fûr an der flezze‘ ist das herdfeuer im engen raum, das ein und alles des armen. Trost in Verzweiflung (Zsfda. 20) v. 15: seht, so nimt er (der arme) ein eit und gluot
vur richer herren guot.

Das bietet er seinen gästen statt köstlicher gemächer, dort heisst er sie niedersitzen und tauscht mit ihnen rede und gegenrede [1]).

VI. Kulturhistorisches.

In den teilen, die ich jetzt besprechen darf, lockert sich der zusammenhang mit der bibel, das persönliche gefühl des dichters tritt energisch und selbstbewusst in den vordergrund.

Excurs über weltliche weisheit (321—422).

Von bibelstellen kommen in betracht: 1. Cor. 3, 19 (übersetzt SAP. I, 3, 18 [2]). ‚Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud deum‘. Rom. 8, 6 (übersetzt SAP. I, 313, 20): prudentia carnis mors est. Gal. 4, 10. Dies observatis, et menses et tempora et annos. Timeo vos, ne forte sine causa laboraverim in vobis. Coloss. 2, 8. videte ne quis vos decipiat per

---

[1]) Haupt zu Erec.[2] 380.

[2]) Schönbach in der anmerkung „schon bei Lactantius.“ Uebersah er die wahre quelle?

philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum.

Von kirchenvätern, Rupert v. Deutz: Migne 167, 1605 huius saeculi sapientia eundem ordinem pervertit, ut inflatum sensum hominis faciat immemorem dei, corpus autem in magno habeat. Aehnlich wie Hartmann spricht auch Berthold v. Regensburg I, 2, 18 f. I, 179, 17 f. Eine grosse ehrfurcht vor weltlicher weisheit bezeugen der dichter der Kchr. (3563 f.), des Pilatus (ed Weinhold 222 f.), des Alexander (214 f., dazu Kinzels parallelstellen). Der priester Arnold (Diem. 341, 6 f.) teilt mit grosser genugtuung und prahlerischem selbstbewusstsein dem ‚tumpeleigen lûte‘ alles das mit, worauf Hartmann geringschätzig herabsieht.

Unser dichter bekämpft werke in der art Bedas (de rerum natura) und Pseudo-Honorius (de philosophia mundi libri quattuor). Er schildert der weisen verdienste, ohne sie zu verstehen und verschweigt ohne gewissensbisse das wichtigste. Wir erfahren: es gibt sieben planeten, das jahr hat 12 monate, die sonne bewegt sich rastlos in ihrem kreis, dem zodiacus (Honor. Migne 172, 48), die ‚gebilede‘ zwischen himmel und erde sind alle benannt worden, die septem artes liberales lehren uns alles wissenswerte. Soviel konnten sich sogar Hartmanns zuhörer allein sagen.

v. 321/40 kehren fast wörtlich bei Honorius wieder[1]). (172, 121) haec singula propriis qualitatibus, quasi quibusdam brachiis se invicem tenent et discordem sui naturam concordi foedere vicissim commiscent. (vgl. 331—338.)

Die verse über weltverachtung (2403—2674. 2780—2870).

Den versen über die eitelkeit irdischer pracht und macht verdankt Hartmann seinen ruhm. Sie sind Heinrich's von Melk ‚Erinnerung‘ ebenbürtig. Ihr wuchtiges pathos hinterlässt in uns den gleichen eindruck wie in Hartmanns hörern. Mit wilder leidenschaft bekämpfen sie, wonach der mensch sich

[1]) 321. daz dî wîsen hiezen [illegible] : mê. Honorius a. a. o. elementa dicunt [illegible] et materia, ex quibus constant omn[illegible]

zu allen zeiten gesehnt, wonach ihn von jeher seine natur gewaltsam gedrängt. Hier lassen sie glanz und ruhm vor uns erstehen, ansehn und ehre, ein leben durch sorge nie verfinstert, einen reichtum, der jeden wunsch erfüllt, — dort den tod und verwesung. Faulend liegt der mensch unter der erde, die erben teilen sich frohlockend in seinen besitz, seine seele ist verloren, verdammt zu den qualen der hölle. Und dazwischen, immer wiederkehrend, die mahnung: so lange die zeit noch da ist, bekehre dich. Denke an den tod, täglich, stündlich, dass er dich nicht abberufe, ehe du es ahnst, gib gott deinen schatz, er hebt ihn wohl auf — und tue es bald, sonst kommt alle wohltat zu spät. Reisse dich los von allem, was dir lieb ist, und suche gottes gnade in der einsamkeit durch entbehrung und mühsal!

Der reiche besitzt herrlichen hausrat und edlen schmuck. Er nimmt kostbare samt- und seidenstoffe, den teuren scharlach für mäntel und kleider[1]). Die füsse setzt er auf gold-durchwobene teppiche, den rücken lehnt er an weiche wandvorhänge. Er trägt nur glänzende rüstung, den höfischen halsberg und schwingt lange, mit den banner gezierte lanzen[2]). Gute pferde sind sein, auf reisen begleitet ihn grosses gefolge.

Seine speise ist fleisch und fisch[3]), seiner tafel mangeln nicht die ‚weissen semmeln‘. In seinem keller liegen môraz, met, wein und der noch höher geschätzte lûtertranc[4]).

Im 12. jh. schliefen selbst adlige herren noch recht hart, auf einer offenen schütte stroh oder einem strohsack. Unser ‚hêrre‘ aber legt sich ‚samfte‘ in sein bett, sein schönes weib im arm schläft er zufrieden ein.

Dies leben der wollust, dieser reichtum ist die ursache des hochmuts, — des teufels sohn, wie ihn Heinrich von Melk nennt, mit seinen zwei gefährten, der unzucht und dem mord.

---

[1]) A. Schultz, Höf. Leben im Mittelalter I, 269. 316. 332. 343. 350. 354.
[2]) A. Schultz II, 30. 27.
[3]) A. Schultz I, 383. 389.
[4]) A. Schultz I, 413. Christus schenkt im himmel den allirbezisten lît. Der lît war im 12. jh. kaum noch gekannt, darum wohl besonders kostbar. Hartmann verwechselt schon das geschlecht des eigentlich sächlichen wortes. Vgl. Wackernagel, Zsfda. 6, 271.

Die engel und Lucifer (2557 f.) stürzte er (s. o. 97) ins verderben. Er ist der anfang und die wurzel aller übel.

Kaum eine geistliche dichtung unterlässt es, vor dem ‚ubirmût‘ zu warnen: Heinzel, zu Heinrich von Melk, Erin. 295. — Scherer, Zsfda. 24, 448. Kchr. 8464. Memento mori, MSD. XXX b. 11. 13. 14. — Wernh. Maria 211, 11[1]) — er gehörte zu den kirchlichen todsünden. vgl. auch Tobias 4, 14: Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.

Mensch, was nützt dir dein reichtum! Wir alle sterben, keiner weiss wann, der tod kommt und reisst uns von der welt weg, wenn wir es am wenigsten ahnen (2864).

(Luc. 12, 16. 12, 39 = Math. 24, 43. — Genesis 80, 11. — Ava, III, 113. — Erin. 636. — SAP. II, 15, 28. — Kchr. 1883. — Wernh. Maria 180, 26. — Kelle, spec. eccl. 143, 12. — Rödiger, zur Mhst. skl. 343).

Nach dem tode denkt unser keiner mehr. Wir stinken und faulen im grabe (2527), die lachenden erben (2520) teilen sich in unsern besitz. Dann fahren wir zur hölle und ihre qualen wiegen alle wonnen der wẹlt nicht auf (2852). Und erstrahlte die ganze welt von rotem gold, und wäre sie unser, wie gerne gäben wir sie dahin, wenn wir in den höllenflammen brennen!

Ps. 48, 12. et relinquent alienis divitias suas et sepulchra eorum, domus illorum in aeternum.

Jac. 5, 1. agite nunc divites, plorate ululantes in miseriis vestris, quae advenient vobis. 2. divitiae vestrae putrefactae sunt, et vestimenta a tineis comesta sunt et argentum vestrum

---

[1]) Es sei gestattet, bei dieser gelegenheit auf eine parallelstelle von Heinrich von Melk und Bernhard von Clairvaux aufmerksam zu machen, die meines wissens nirgend beachtet wurde.

Erin. 220. und möht ieman mit herlicher spîse
und mit wol gistræliten berten
das himelrîche beherten
und mit hôch geschorenem hâre
so wæren si alle heilich zwâre.

Bernhard, Migne 182, 77. si pelliciae lenes et calidae, si panni subtiles et pretiosi, si longae manicae et amplum caputium, si [illegible]rtorium silvestre et molle stamineum sanctum faciunt, [illegible] et ego [illegible] non sequor?

aeruginavit. 5 Epulati estis super terram et in luxuriis enutristis corda vestra in die occisionis.

Das mittelalter schreckte noch durch ein anderes, oft ins grauenhafte gesteigerte bild vor der ‚zukunft nach dem tode‘. Es wusste von solchen, die in der hölle gewesen und den schaudernden hörern erzählt hatten, was sie gesehen [1]). (Visio Pauli. Visio Tnugdali u. s. w.). Oder es predigte von visionen und träumen, die den sünder peinigten und zur reue zwangen. Auch der vielen werke muss gedacht werden, die ein gespräch zwischen leib und seele darstellen. Einige verse aus einer solchen vision setze ich hierher [2]), aus der Visio Fulberti. Man wird erstaunen, wie nahe einzelne verse unserem ‚Glouven‘ kommen.

Ein eremit, er war einst ein königssohn (auch Heinrich v. Melk führt einen königssohn an das grab des vaters), sieht im traum fleisch und geist gegeneinander erstehen. Der ‚spiritus‘ klagt das fleisch an:

‚Quid tibi palatia prosunt, vel quid aedes? (Gl. 2539)
Vix nunc tuus tumulus septem capit pedes. . . .
Ubi nunc sunt praedia quae tu congregasti
vel celsa palatia, turres, quas fundasti. . . . . .
Et nummorum copia, quam tu plus amasti.
Ubi lectisternia placidi soporis (Gl. 2476).
Vestes mutatoriae varii coloris,
Species aromatum optimi saporis,
Vasa, mensa, gausapae nivei candoris (Gl. 2410). . . .
In tuis parentibus amodo non speres;
mortem tuam breviter plangit tuus heres,
quia sibi remanent terra, bachus et res,
Et thesauri copia pro qua poenas feres.
Quia pater pauperum non eras, sed praedo,
Te rodunt in tumulo vermes et putredo (Gl. 2534).

Hartmann bezeichnet sogar den geschlechtlichen umgang

---

[1]) vgl. auch Kelle II, 192f.

[2]) Du Meril, poesies populaires latines anterieures au XII. siècle, s. 217f. — Visio Philiberti, lateinischer text und zwei deutsche bearbeitungen ed Karajan.

in der ehe als wollust, dâ du daz fleisch mite pfezzis, dîne sêle dâmite letzis!

Wer nach der vorschrift des evangeliums sein eigentum der kirche gibt, wer alle verlässt, die ihm auf erden lieb sind, wer einsam in dunklen wäldern sich von wurzeln und wasser nährt, und um gottes willen hunger und durst, frost und nacktheit erträgt, der ist sündenrein und des paradieses würdig.

Die forderungen Hartmanns waren seiner zeit nicht so seltsam, wie sie uns erscheinen. Es gab wenig, was die askese des ma. nicht vollbrachte[1])

VII. Die Legenden.

v. 1926—2001. Theophilus.

Von den sagen des ma., die von bündnissen der menschen mit dem teufel berichten, hat der Theophilus die grösste verbreitung erreicht, er hat seinen weg durch ganz Europa gemacht.

In England führte Aelfric die legende ein, in Island wird sie seit dem 13. jh. erzählt (Dasent, l. c.). In Frankreich verhalfen ihr Gautier de Coinsi und Rutebeuf zum ruhme. Auf den fenstern verschiedener französischer kirchen ist die scene der verschreibung an den teufel gemalt[2]).

Als einzige tat der Maria besingen die Hymnen Mones die errettung des Theophilus (Mone II, 261. II, 113. III, 16).

Ueber alle deutschen und mittellateinischen gedichte, in denen die bekehrungsgeschichte eingang fand, gibt Sommer[3]) auskunft. Auch Rotswitha hat unsere legende zu einem kleinen gedicht erweitert ‚Lapsus et conversus Theophili vicedomini'.

Der historische Theophilus lebte ungefähr im 6. jh. Die legende, die sich an seinen namen knüpft, ist in Cilicien heimisch. Als ihr verfasser gilt Eutychianus, eine fabelhafte persönlich-

---

[1]) Zöckler, Geschichte der Askese. s. 104. 112. 121. 126. 191. 233.

[2]) Michel, Théâtre français au moyen age, [illegible]

[3]) De Theophili cum diabolo foedere, Be[illegible] 38. Febr. I, 489 f. und Kelle II, 66, 8 f.

keit, die miterlebtes uns zu schildern vorgibt[1]). Den Eutychianus, der in griechischer sprache geschrieben, übersetzte Paulus Diaconus ins latein. Er seinerseits ward mittelbar oder unmittelbar die quelle für sämmtliche späteren darstellungen.

Nach dem tode eines bischofs in Cilicien sollte der allgemein beliebte und angesehene vicedominus Theophilus zum bischof gewählt werden. Er lehnte bescheiden die würde ab, mit der man bald einen anderen bedachte. Nicht lange dauerte es, so erfuhr Theophilus von diesem unverdiente kränkungen und wurde abgesetzt. Ein magier, bei dem er hilfe suchte, brachte ihn zum teufel. Der empfing den vicedominus freundlich, versprach ihm glänzende genugtuung und wiederherstellung seiner früheren ehren. Nur müsse er schriftlich Christus und Maria verleugnen. Zaudernd ging Theophilus auf diese bedingung ein: den tag darauf bekam er amt und würden zurück. Doch bald erfasste den unbesonnenen tiefe reue, ohne unterlass folterten ihn gewissensbisse. Er fastete und betete 40 tage und nächte und flehte Maria um gnade. Endlich gelang es der ‚himmlischen königin' Christus zu versöhnen. Sie entriss dem teufel den verhängnisvollen brief und legte ihn neben Theophilus nieder. Der bekannte öffentlich sein verbrechen und pries die güte gottes und der jungfrau. Er verbrannte das unselige schreiben und starb bald darauf.

Statt dieser ganzen vorgeschichte sagt Hartmann 1928: Theophilus verschrieb sich dem teufel aus streben nach ruhm und reichtum! So leicht macht er sich seine sache! Dann geht er mit der überlieferung im allgemeinen parallel, hat aber wieder einen ganz abweichenden schluss: 1982 Der teufel liess den brief, von gott (= Christus) gezwungen, aus der luft herniederfallen, in gegenwart des versammelten volkes. Hartmann will seinen hörern zeigen, wie Theophilus wegen seines strebens nach ansehn und macht hart bestraft wird, und wie ihm gott seines aufrichtigen reuigen gebetes willen verzeiht. Weiter nichts prägte sich ihm von der legende ein, die ihm gewiss einmal vollständig erzählt wurde. Auch Kelles spec. eccl. — vielleicht wollte es nur eine kurze inhaltsangabe für prediger

---

[1]) Sommer a. a. o. s. 5.

liefern und diesen die ausführung überlassen — berichtet sehr kurz über die legende: 109, 4 v. u. flg.[1]).

Nun Hartmanns abweichungen: Dass Theophilus sich dem teufel verschrieb, nur durch streben nach reichtum und ehre im allgemeinen bewogen, glaubt auch die Trierer fassung der legende[2]).

> Hyr brenge ich dy silver unde golt,
> Schone kleyder di du dragen solt:
> Samet und baldekyn saltu dragen,
> Dei sint mit golde wol dôrslagen.

Hartmanns schluss aber (1982—86) gehört in die Theophilus geschichte nicht hinein. Jedoch in die verwandte vom diener des Proterius[3]) — dem mittelalter war sie durch den modus de filiola Protherii wohlbekannt, auch Honorius erzählt sie (Migne 172, 844).

Der diener des Proterius ist in die dem kloster bestimmte tochter seines herren verliebt und will sie zur gattin. Er erreicht sein ziel durch eine verschreibung an den teufel. Als er eine zeit lang verheiratet ist, kommt seine schuld zu tage. Der bischof Basilius schliesst den anfangs wenig zur busse geneigten in die kirche ein und lässt ihn dort vierzig tage fasten und beten. Dann gebietet er dem volk, die hände zu gott zu erheben: wir lassen sie nicht sinken, ruft er, bis wir den brief wieder haben. „Ecce manuscripta pueri per aerem delata et ab omnibus visa venit et imposita est manibus memorabilis nostri patris et pastoris.“

---

[1]) Auch Grieshaber Pred. 27, 7 (vgl. auch Grieshabers einleitung, s. XXV) und Hoffmann Pred. Fdg. I, 120, 25 erzählen die Theophiluslegende, letzterer prediger sehr ausführlich, leider blieb nur die erste hälfte seiner predigt erhalten.

[2]) Hoffmann v. Fallersleben, Trierer fassung des Theophilus, s. 53. — Dasent l. c. 48.

[3]) Sommer a. a. o. s. 13. hat also unrecht, wenn er volksglauben in unserm gedicht vermutet und meint, nicht der teufel, nur drachen und kobolde bewohnten die luft. Ist aber in dem ndd. drama bei Dasent (s. 63) der teufel, der den brief unter seiner zunge in festem gewahrsam hat, als drache gedacht? — Ueber den Proterius Wilhelm Meyer, Münchener sitz. ber. phil. hist. Cl. 1873, s. 49f.

2268—2342. Maria Egyptiaca.

Paulus Diaconus übersandte dem kaiser Karl zusammen mit der geschichte des vicedominus Theophilus die der Maria Egyptiaca.

Seitdem war das vom orient erdichtete leben und büssen dieser sünderin[1]) in jedermanns munde. (Heinzel, zu Heinr. v. Melks Erinnerg., 32. — Vor. skl. 311, 5. Kelle spec. eccl. 109, 9. Leyser, pred. 102, 30. u. s. w.)

Unserm dichter war weder die reihenfolge noch die entwicklung der ereignisse massgeblich. Am engsten berührt er sich noch mit der ‚legenda aurea' (ed Grässe, s. 247).

2268—2284. Maria sündigte von jugend an und gab ihren leib den männern preis, bis sie ihnen zum ekel wurde.

Wir müssen hinzufügen: Maria Aegyptiaca stammte aus Alexandrien. Bei gelegenheit eines heiligen festes fuhr sie mit einer grossen menge volks nach Jerusalem, dort im tempel, von dem sie dreimal zurückgestossen wurde, bekehrte sie eine erscheinung der himmlischen Maria. Sie zog sich in die wüste zurück.

Hartmann erwähnt das letzte nachträglich 2333/42: wegen ihres langjährigen leidens in der wüste ward Maria durch gott gereinigt von allen ihren missetaten.

2295. statt der ganzen bekehrungsgeschichte, — ich will hier voraussetzen, dass ihr ereignisreichtum bekannt ist — sagt Hartmann: später wurde sie eine so gute frau, dass sie trockenen fusses über den Jordan, hin und her, gehen konnte. Das sah Zosimas.

Nun wieder ein sprung bei Hartmann: Als Maria gestorben war, grub ein löwe ihr grab. Zosimas aber, durch visionen[2]) herbeigerufen, hatte die beichte der sünderin noch angehört und sah nun den namen der heiligen deutlich im sande.

In wahrheit nahm die geschichte folgenden verlauf. Zosimas eilte dem vermeintlichen von ihm erblickten geist nach, er erfuhr von Maria selbst ihre schicksale, nach einem jahr kam er wieder und fand die frau tot. Er bemühte sich vergeblich,

---

[1]) AASS. April I, 68 f.

[2]) v. 2325. von gesihten; von geschichten Fl. 122 wäre ein widerspruch gegen die verse vorher.

ihr ein grab zu graben, da erschien der löwe und nahm ihm die arbeit ab.

Hatte der interpolator bei allen diesen unklarheiten seine täppische hand im spiel?

Hartmann behauptet, Maria sei von ihren verwandten zur keuschheit angehalten worden. Sie sei dem elternhause enteilt und dann von einer stadt zur anderen gezogen.

In den AASS. 80 finde ich nur: viventibus autem parentibus meis, cum duodecim dumtaxat essem annorum, postposita eorum dilectione veni Alexandriam.

2002—2114. Petrus Thelonarius.

Mit der legende von Petrus Thelonarius ist der orient vertrauter als der occident [1]). Jener verehrte ihn vielleicht in der art wie unsere vorfahren den heiligen Franciscus.

Ich kann zum vergleich mit Hartmann nur Honorius 888/90 und SAP. I, 103 heranziehen.

Das leben des Petrus Thelonarius hat zuerst (AASS. a. a. o.) der patriarch von Alexandria geschildert, im 7. jh. Im 9. jh. beauftragte Papst Nicolaus den bibliothekar Anastasius mit einer übersetzung der vita ins lateinische. Auf diese stützen sich die späteren, besonders Metaphrastes und Leontius, die ihrerseits wieder oft ausgeschrieben wurden.

Hartmann kennt die namensformen: thelonarius und thelonearius. Was er uns über die freiwillige armut und sklaverei, über die selbst gewählten entbehrungen und leiden des Petrus berichtet, bleibt in den schranken der überlieferung, soweit unser dichter überhaupt in ihnen bleiben konnte. Als todesort des thelonarius wird bald Jerusalem (so Gl. 2102), bald Constantinopel angegeben.

Von der bekehrung des thelonarius gilt das nämliche, wie von der des Theophilus.

Hartmann sagt (2028)

dô dîn gnâde daz wolde,
daz iz alsô wesen solde,
dô wart im irwandelôt sîn mût u. s

---

[1]) AASS. Januar II, 692. III, 108 f. bes. 119/21.

Die quelle aber sagte: Thelonarius war gegen die armen hart und grausam. Einst sassen diese zusammen und einer von ihnen wettete, dass er von Thelonarius ein almosen empfangen würde. Wirklich wagte er sich in dessen prächtiges haus und bettelte. Er kam gerade zur mittagszeit, und Thelonarius warf ihm ein grosses brot an den kopf, weil er im augenblick keinen stein finden konnte. Froh teilte der arme mit den genossen seine beute. Thelonarius aber verfiel in eine schwere krankheit. Als er seinen todestraum träumte, sah er teufel und engel an sein lager kommen und um seine seele streiten. Die engel legten das dem armen zugeworfene brot in ihre wagschale, die teufel häuften in der ihren verbrechen auf verbrechen. Gott, um entscheidung angerufen, machte der engel wagschale schwerer. Thelonarius aber genas und ergab sich dem frommen leben.

Glouve 2002—19 heisst es: Petrus thelonarius war in den büchern des heiligen geistes (oder gottes) aufgezeichnet und ging deshalb nicht zu grunde.

Die bücher gottes erwähnt Wernh. Maria 192, 28 u. Rol. lied 217, 34. 228, 14. Wohl nach Ps. 138, 16: imperfectum meum viderunt oculi tui et in libro tuo omnes scribentur. (Vgl. auch Apoc. 3, 5 librum vitae.)

In diese bücher gottes ward nach der giltigen ansicht zuerst der apostel Petrus aufgenommen (so der nirgends selbständige Notker, zu psalm 138, 16). Die vertauschung des apostels mit dem zöllner Petrus würde ich auch einem etwas vorsichtigeren dichter als Hartmann nicht verargen.

2238—2263. Afra.

Die sage von Afra (nicht Affra, wie der Glouve in falscher anlehnung an Affrica schreibt), ist in Augsburg sehr bekannt; noch heute wird sie dort als stadtheilige gefeiert. Ihr zu ehren wurde manche hymne gedichtet (Mone, nro. 762—767. Bd. III, 168 f.). Auf Afras bekehrung spielt SAP. I, 67, 26 an, knapp und sorgfältig berichtet Jacobus a Voragine[1]).

[1]) Jacobus bietet mehr als einen blossen auszug aus Oliva. Oder verstand ich Schönbach zu SAP. I, 67, 26 falsch? — Vgl. auch Berthold v. Regensburg I, 77, 9 u. öfter.

Von Bayern aus wanderte die legende nach dem übrigen Deutschland, dem Anno von Köln war sie wohlbekannt[1]).

Die sage von Afra setzt sich aus zwei ursprünglich selbstständigen teilen zusammen, der conversio und dem martyrium. Die vereinigung veranlassten, soweit ich sehe, namensgleichheit und wesensverwandtschaft der beiden frauen. Der conversio fehlte zudem der rechte abschluss, dem martyrium der anfang.

Dieses wurde anscheinend zuerst in Augsburg gepriesen, nachdem man es in Rom erfunden hatte, bei einer frühen christenverfolgung. Von dort war der weg nach Augsburg nicht schwierig.

Afra „quam notam habebat facies publica" wurde am feste der lupanarien von den verfolgern ergriffen und vor den richter geführt. Man befahl ihr den heidengöttern zu opfern, doch keine drohung bewegte sie zum gehorsam: auch der sünder finde vor Christi augen gnade. Schliesslich liess der richter sie zornig bei lebendigem leibe verbrennen: sie wurde an einen pfahl gebunden und als die flammen an ihr emporleckten, lobte und pries sie gott. So starb sie als begnadete.

Den ort des martyrium verlegte man in Augsburg auf eine insel inmitten des Lechs[2]).

Hartmann berichtet darüber sehr gedrängt, in 6 versen (2151/6). Noch mehr verkürzte er den ersten teil, die conversio.

In dieser verschwindet die gestalt der Afra eigentlich hinter der des bekehrers, Narcissus. Ihre ursprungszeit ist der allgemeinen annahme zufolge das ende des 3. jh., die regierungsjahre Diocletians. Ihr ursprungsort ist schwer zu bestimmen: wahrscheinlich aber eins der länder Kleinasiens, in denen die christenverfolgung unter Diocletian so furchtbar wütete. Die sündige kupplerin Afra bekennt sich also in einer zeit zum christentum, in der leib und leben jedes seiner bekenner stündlichen gefahren ausgesetzt war.

---

[1]) [illegible] er wertvolle dienste.

[2]) [illegible] lehhis oder lechis unde.

W

Bei einer christenverfolgung will sich Narcissus, ein gottesfürchtiger bischof, retten und gerät in Afras haus. Er entdeckt ihr schändliches gewerbe und seiner frömmigkeit gelingt es, sie samt ihren mädchen und ihrer mutter zu taufen. Er entreisst nach einer langen disputation mit einem höllischen geist dem teufel die seele der Afra. Diese verrät am folgenden morgen den heiden, ungeachtet aller versprechungen, nicht den aufenthaltsort des Narcissus und beschliesst ihr leben in einsamkeit.

Narcissus kam zuverlässigen nachrichten zufolge nach Spanien, mit ihm die legende, die im 10. jh. der spanische bischof Oliva (Migne 142, 595) mit grosser und lebendiger ausführlichkeit erzählte. Von Spanien aus konnte die conversio leicht auch nach dem übrigen Europa dringen.

Die forderungen, die wir oben an unsere quellenuntersuchung stellten, waren also gerechtfertigt, wir sind in keiner unserer erwartungen getäuscht worden. Insbesondere erzielte unsere betrachtung der legenden wertvolle ergebnisse: Hartmann predigt immer aus dem gedächtnis, das ihn nicht selten im stich lässt und so geschieht es, dass er die erzählungen durcheinander rührt, die eigentliche reihenfolge vergisst und allerhand fremdes beiwerk einfügt. Die bekehrungen — Hartmanns legenden erzählen nur bekehrungen, vgl. s. 4 a. 3 — führt stets in wenigen versen die allmächtige göttliche gnade herbei; was sich sonst bei ihnen ereignet, ist dem dichter so gleichgiltig, dass er es garnicht erst erwähnt und uns so die pointen bisweilen nicht mitteilt.

IX. Formeln.

Die vorangehenden untersuchungen regen noch eine reihe anderer probleme auf, von denen ich wenigstens einige betrachten will.

Der Glouve benutzt einen grossen formelschatz, den wie wir sahen (s. 77 a. 3 u. s. w.), mündliche tradition unter die menge brachte und den noch lange zeit hindurch die generationen einander vererbten. Woher kommt dieser formelschatz? aus welchen bestandteilen setzt er sich zusammen? welche interessen und welche anschauungen umfasst er? Wie hat er weiter fortgelebt?

Eine dieser fragen können wir schon beantworten: eine menge von formeln muss unmittelbar oder mittelbar aus der bibel, d. h. aus der Vulgata, stammen. Den übrigen können wir erst näher treten, wenn wir — wie ich es unternehme — aus der ganzen gleichzeitigen, früheren und späteren dichtung formeln sammeln. Dann besitzen wir zugleich ein untrügliches mittel, unterschiede und ähnlichkeiten der einzelnen litteraturgattungen aufzudecken, die wirkung der predigt auf die mhd. dichtersprache klarzulegen und einen überblick über den sprachgebrauch des 12. jh. überhaupt zu gewinnen. Dann sind wir zweitens in der lage, der entwicklung der reimtechnik mit richtigen gesichtspunkten nachzugehen — ist doch ein procentsatz der formeln umreimung biblischer prosa. Umschreiben und verbreitern die reime also die prosa? — d. h. sind sie synonym oder der zweite dem ersten müssig angehängt? — oder veredeln und prägen sie die prosa — ergänzen sie einander oder treten sich scharf gegenüber? verw[illegible] ruhend[illegible] bewegung, gedanken in handlung? [illegible] wir

schliesslich drittens wertvolle kriterien für eine geschichte der formeln überhaupt finden.

Natürlich sind meine sammlungen nur ein erster versuch von beschränkter geltung — ich benutze nur eine auswahl der mhd. poesie und führe die formeln nur eines denkmals vor[1]).

Für die formeln wähle ich ein einteilungsprinzip, das uns den gedankenkreis der geistlichen dichtung veranschaulicht. Dieser dreht sich um das gegenseitige verhältnis von gott und welt als mittelpunkt.

Ich beginne demnach mit einer zusammenstellung der beinamen, attribute und taten gottes, vornehmlich seiner gnadenbeweise gegen die menschheit. Das nämliche versuche ich bei Christus, dem heiligen geist und Maria. Dann kommt der teufel an die reihe, den beschluss macht die welt. Innerhalb dieser nenne ich zuerst die bezeichnungen für zeit, raum und weltliches überhaupt. Darauf die für den menschen, die gesamtheit und den einzelnen, für die guten taten und ihre belohnung: das himmelreich, für die sünden und ihre strafen: die hölle. Endlich für den verkehr mit den mitmenschen, für das handeln und denken im allgemeinen.

Als einleitung schicke ich technisches voraus: die formeln, mit denen Hartmann erzählungen und episoden beginnt und unterbricht.

1. *v. 25. der rede beginnen, vgl. Schönbach, zur Juliane v. 1.

2. *v. 34. dî rede understân. Tristan 11504: ûf solhe rede understan.

3. v. 2684. nû wil ih dir zellen
ein bîspelle. Kraus, zur Hochzeit 19, 1. Schon

---

[1]) Dankbar habe ich die sammlungen Rödigers (bes. Millst. sündenklage, Zsfda. 20), Schönbachs (zur Juliane), Kinzels (in der ausgabe von Lamprechts Alexander), Bergers (in der ausgabe des Orendel) und Kraus (Deutsche gedichte des 12. jh.) benutzt. Wo es anging, sparte ich mit belegen und verwies auf meine vorgänger. Für formelhafte reime vgl. Bruinier, Kritische studien zu Wernhers Marienliedern, Greifswalder diss. 1890, s. 161 f. — Formeln des interpolators sind mit *, formeln, die innerhalb des Glouven wiederkehren, mit † bezeichnet. Ich weiss sehr wohl, dass die trennung von gleichlautenden wendungen und formeln manches missliche hat, aber verbindung wäre hier verwirrung gewesen.

die altenglischen legenden heben ähnlich an. Wernher von Elmendorf 149 des muget ir bîspel hôren. E. Schröder, Zsfda. 37, 257.

4. v. 2826. ich wil dir sagen ein wâr dinc. Alexander (Massmann) 6447. wene ih sage dir ein dinc.

5. 2814. du hâs dicke wol vernomen. In der predigt allerorten, vgl. Schröder, QF. 44 s. 24 f. Eneide 1. er hât wale vernomen daz. — Herzog Ernst (ed Bartsch) 1788. du hâs dicke wol vernomen. — Kindheit Jesu (ed Kochendörfer QF. 43.) 30. 139. — Trist. 13052. — Gesamtabenteuer I, 7. — Nibelungen 103, 2. daz hân ich wol vernomen.

6. *v. 2675. daz sagit uns daz heilige evangelium. KDG. zu I, 74. Spec. eccl. 23, 29.

7. *v. 2677. daz is doc gescriben dâ. KDG. zu VIII, 62.

8. *v. 2885. dan abe sprichit alsus | der gûte sanctus Paulus. Spec. eccl. 168, 7. dannan hât der gûte Sanctus Paulus alsô gesprochen.

9. v. 1926. ein hêrre hiez Theophilus. 2491. ein wort heizit êre. MSD. zu XXXVI, 2, 1. geben viele belege. Am anfang selbständiger abschnitte. Walth. 62, 1. umb eines, daz si heizent êre.

Genau so in den nordischen sögur: Þórsteinn hét maþr etc., das sich fast am anfang jedes absatzes wiederholt.

10. v. 2043. er hâte einen man
[der in von erbe ane quam].

Am anfang eines kleineren abschnittes noch Bücher Mosis 19, 23. — Kchr. 6640. — Nibl. 1457, 1.

11. 2428. und andre zîrde alsô vile,
der ih reiten nit ne wile.

MSD. XXXIII, I. b. 3. der sîner wundero ist sô vilo
daz ihne mac nohc ne wil
nimmer gelesen noh gesagen.

Einfacher verhiez man kürzungen durch ‚daz ist iuch lang ze sagene‘, das schon alte angelsächsische poesie gebrauchte. — Weinhold, spicilegium formularum, s. 8.

12. 857. daz bezeichenot; stets vor einer folgenden deutung. MSD. XXXVIII, 64. oug beceichenode dich. Messgebräuche 427. daz bezeichenot zewâre. Salman (ed Vogt) 556, 1. di bezeichenten daz.

Meines erachtens eine übersetzung des lateinischen designat quod, significat quod, das wir z. b. bei Honorius fast auf jeder seite finden.

13. *300. dî rede die ist alle wâr. Gudrun 617, 2: diu rede ist al wâr und Martin z. st.

14. 994. des sult ir gôten glouben haben. SAP. I, 233, 5. und sol des guotin glouben haben.

15. 1329. (vgl. für dies und folgendes, E. Schröder QF. 44 s. 24 und oben s. 88.) des ist zwîbel nehein. Otfried II, 12, 7. thes nist zwîval nehein. Wernh. Maria 169, 25. Weygamur 3665. Salman. 559, 2.

16. †1448. des sît gewis. KDG. zu XI, 3. — SAP. II, 139, 39. di sint des gotes rîche vil gewis.

17. †1595. dâ wirt offinbâre schîn. Trist. 15479. daz wart wol offinbâre schîn.

18. 1863. sô tuo daz schînbære chunt. Trist. 932. schînbærelîche tæte chunt.

19. †1938. zeinem urchunde. Roth., pr. 69, 4. — SAP. III, 62, 1. — KDG. zu XI, 34. —

Zu 2212. des habe wir gût urkunde:
dô du von dem tôde ûf irstunde.

vgl. Grieshaber Germ. I, 452, b, 45 und MSD. XXXIII, F. a. 11.

Gott.

20. 630. 1091. 3637. der êwige got.
21. 27. 1725. 3734. der himelische got.
22. 3015. der himelische kuninc. Vulgata: rex caeli.
23. 2896. 3748. der allis waldende got.
24. 3643. der alewaldige got.
25. 3751. du herre.
26. 1768. 1825. got hêrre.
27. 1682. unser hêrre got.
28. 77. 934. 2032. 2250. 2260. u. s. w. (er) hêrre.
29. 174. 498. 1609. unser trehtin.
30. 2637. unser hêrre trehtin.
31. 2630. mîn trehtin.
32. 52. 970. dî gotis craft.

33. 543. 669. 1351. 1976. dî gotelîche craft.

34. 1769. der werilde schepfære. Rödiger, zur Mst. skl. 12.

35. 513. der gotelîche gewalt.

36. 3135. dî gotis gewalt.

Eine ziemlich umfangreiche, aber recht eintönige nomenclatur, die nichts charakteristisches für unsern dichter ergibt.

Ich erinnere an KDG., zu II, 56 u. IV, 11. — Schönbach, zur Juliane 154. — Schönbach, Zsfda. 33, 569. — Rödiger, zur Mst. skl. 792.

37. †v. 92. ein herre vil wunderlîch.

Ezzo, MSD. XXX, 10, 11. dîn geburt was wunderlich. Uebersetzt das lateinische mirabilis, vgl. Glouv. 338, Kchr. 1944 und ist eigentlich ausschliesslich ein epitheton gottes. Später zeichnet es auch ausserordentliche menschen aus. vgl. Kinzel, zum Alexander v. 47. — Rödiger, zur Mst. Skl. 28. 30.

38. v. 88. ime ist nuit gelîch. — ein bequemer füllvers, der auf wunderlîch gern reimt. Büch. Mos. 12, 28. MSD. XL, 1, 10. Exod. 122, 12. 149, 32. Kchr. 2399. 9000/1. — Ezzo, MSD. XXXI, 10, 11.

39. †*v. 106. wer mochte wesen sîn genôz. Ich will hier einiges zu sîn genôz bemerken. Kchr. 10555. dem gote wurde nie nehein genôz. SAP. I, 344, 25. gotis genôz. I, 332, 19. der heiligen genôz. Leyser 12, 15. der engel genôz = Glouve 1208.

Aus dem biblischen: angelorum aequales? Honorius spricht wohl von ‚angeli, vestri socii‘ [1]). — Im übrigen heisst ‚ich bin dîn genôz‘ ungefähr ‚ich bin dir gleich‘, siehe Haupt, zu Erec 2109. Kinzel, zu Alexander 60. Trist. 247. Wig. 137, 14. Heinrich v. Melk, Erin. 757. Reimt gern auf grôz: Kchr. 12907. Gen. 80, 17.

40. 853. durh dî sîne gûte. vgl. Rödiger zur Mst. skl. 843. KDG. zu II, 103.

41. 1155. gotis gnâden der is vile. Kchr. 8283. sîner gnâden ist sô vil.

42. 2582. er (got) ist gnêdic und guot. Ps. 68. 17. benigna

---

[1]) 3060. der mensch wird der engel hûsgenôz, Serv. 2571. — SAP. I, 208, 33.

57. 1024. nach gotis gebode. KDG., zu I, 11 massenhafte belege.

58. 152. er geschûf uns von der erden. vgl. KDG. zu V, 9. du gecûfe von der erde.

59. 153 (s. o. 95.) und blies uns sînen geist in
[und gab uns wizze und sin]. Aneg. 14, 33. er blies uns sînen geist in. Büch. Moses, Diem. 6, 20. [er gab ime rehten sin], er bleis ime sînen geist in. Biblisch: inspiravit in eum spiraculum vitae.

Gott und Menschen.

60. 1203. der mensche, der is gote lieb. KDG. zu II, 151. — Leyer Pred. 8, 15.

61. †1918/9. daz er in der gûte
rûch in behute.

Vgl. Mgbr. 456. KDG. VIII, 74. — Büch. Mos. 8, 17. — Trist. 6049. 12847. Büch. Mos. 41, 1.

62. †41. dî berichte mîne sinne
in mînem herzen inne. Wilder mann, v. d. girheit, v. 1. der heilich engel berichte mîne sinne. Servatius 14. der heilige geist | onsen sen berichte.

63. †3163. got gab in den sin. — MSD. XXX, b. 19, 3. Herzog Ernst 2401. got hæte in gegeben den sin. Rol. 72, 10. der tievil gab in den sin.

64. v. 51. daz sin werden wôcherhaft
von der heiligen gotes craft. Wackernagel 25, 2. iuwer aller herzen muozen betouwet und wûcherhafte werden. Hoffm. I, 102, 16. uns selbin wucherhafte sîn ze lîbe und ze sêle.

Christus.

Epitheta. Die epitheta Christi, die denen gottes gleich sind, übergehe ich. (vgl. auch s. 93.)

65. 275. unser hêrre der heilige Crist, vgl. Rödiger, zur Mst. skl. 32.

66. 1828. gnêdic hêrre, heilich Crist. vgl. KDG. zu II, 30 (genadichlîcher herre).

67. 1567. der michele heilêre. Ich fand nirgends eine parallele.

68. 1389. maister und hêrre. Kelle, spec. eccl. 59, 12. — Wackernagel 35, 30. — Johannes 3, 13. magister et dominus.

69. †1565. keiser aller kuninge,
herre aller tuginde.

kaiser aller kuninge oder cunig aller cuninge ist natürlich das bibl. rex regum. (s. v. 3765.) Zur verbreitung vgl. Rödiger Mst. skl. zu 540. SAP. II, 158, 35. ein chûnich aller chûnich, er ist herre aller herren. Seifrit Helbl. II, 943. got der keiser aller künege ist. Exodus 147, 29. dem chuneg aller chunege, der herre ist aller tuginde.

herre aller tuginde: Ps. 23, 8 dominus virtutum.

Notker zu ps. 45, 8. 45, 12. übersetzt got dero tuginde, got dero krefte. Kelle, spec. eccl. 78, 14. herre allir tugindi.

70. *705. daz nie ne wart in tuginden
under allen werltkuningen
nehein hêrre alsô rîche. SAP. I, 139, 22. nie wart kein kaiser noh vurste sô hêr in diser werlte.

71. 1548. reht rihtêre.

Rödiger z. Mst. Skl. — Kraus, zum Recht 3, 2. — Seifrit Helbling I, 583. — Alexander 3981. — Walth. 30, 19: sît got ein rehter rihtær heizet an den buochen. Ps. 7, 10. Deus justus judex. Notker verdeutscht schon ‚rehter rihtar'. - also wieder eine verbindung, die dem biblischen sprachschatz entstammt.

Eigenschaften Christi, sein verhältnis zum vater, sein leben und leiden.

72. †1944. daz chumet von dînen gûten
und machit dîn ôtmûte. MSD. XXXVIII, 116. durg die dîne grôze guode, durg die dîne ôtmuode. Aegid. 527. daz quam von sînen gûten.

73. †1946. du hâst einen vil gûten site
und kans vil wol dâmite.

Kchr. 16719. Entecrist 111, 10. Wernh. v. Elmendorf 1847. mîn trehtin hât einen guoten site. KDG. XII, 61 (mit anmerkung).

Gesabt. I, 395. nach wîplichen site
vil wênic kunde si dâ mite.
Trist. 2805. diz ist in disem lande site.
kint, kanstu ihtes iht dâ mite.

74. 1948. und mit dem gûten des ubelen lones. Kelle, spec. eccl. 127, 1 v. u. dî ubeles mit gûtem lônen. — Umgekehrt Notker, zu ps. 37, 21: retribuebant mihi mala pro bonis: di guotez mit ubelo lônent.

75. 788 = Leys 28, 19. daz quam von sîner mildihheite.

76. 2594. ich wil dir sagen eine list,
dî lêrt unsih Crist. Margarete (Germ. 4) 440. und ander gûte liste, di uns chomen von Criste.

77. 1842. durh dînes (Christi) selbis êre. KDG. zu VII, 30. 79.

78. 3774. des salt iemer rûm und lob hân. Vomberg (Marburger dissertation v. 1875), Johs. 238: des scol er iemer lop hân. — MSD. XXXI, 10, 6.

79. 962. dî geheiliget got von himele
in sûnlîchem gebilede. Büch. Mosis 7, 19. do vuor got ze himele, in deme gesuneclichen bilede.

80. 200. des vater gettelinc. (Christus) ‚gettelinc' ist in der altepischen sprache der name für den gefolgsmann des königs. — Weinhold, l. c. s. 20.

81. 206. eben geweldich und eben rîch,
eben geweldich und eben hêre. SAP. I, 42, 3. und da sitzet ebenhêr und ebengewaldich und ebenglîch sînem vater. ähnl. I, 164, 18. II, 29, 15 u. öfter Vgl. auch Kchr. 8854. 9070. 8788. rîche, hêre, gewaldich und mähtic erscheinen dann gern zugleich nebeneinander, sie kennzeichnen fürsten von grossem ruhme.

Kchr. 6374. nehain furste wære ze Rôme
sô rîche noh sô mähtic,
sô hêre noh sô creftic.

10222. sô hêr noch sô gewaldich noch sô rîche. Büch. Mos. 80, 2. er wesse in gewaltic guoten unde mahtic. Nibl. 401, 1. rîch und hêr. 2256, 4. (Dietrich, als er Hildebrand verloren), ich was ein künec gewaltic, hêr unde rîch.

82. *231. er hât ime gegebin alle dî gewalt,
beide in dem himel und an der erden.

Fdg. II, 118, 32. der gewalt sî ime gegebin in hymil und in erde.

83. 211. er ist im eben mâze
in gotelîcher sâze.

Genesis 52, 14. da ist er sîn ebensâzze.

84. 221. alle dî liste,
dî der vater wiste,
dî weiz der sun alle wole.

Veronika 124. der sun weiz iz vil wale,
wan sîn vater gaf im die wîsheit.

85. †213. der vater im des alles wol gan. Schönb., zur Juliane 371. 478. Erec. 1217 (ähnl. 8560) dem got keiner êren gan. Walth. 18, 23. der mir so hôher êren gan. Stricker 1992. er gunde mir der êren baz.

86. 632. einen menschen er an sich nam. In den evangelien und kirchenvätern ist wohl von ‚humanitatem assumere‘ die rede. Wackernagel 67, 29. wan er di menscheit durch unsin willen an sich nam (vgl. auch oben s. 93). — Mone, Anz. VIII, 416, 3. — Seifr. Helbl. II, 245. 1125. — II, 804.

87. 635. dâ wart dî gotheit
bedechit mit der menscheit.

KDG. I, 59. da bedekkede die godes craht
den angel in der vunna.

Hoffmann Fdg. I, 101, 4. quia divinitas palliata fuit humanitate wand diu gothait bedecket was mit der mennishæit.

88. 694. dî heter selbe im irkorn
an der erden zeiner mûter.

Vgl. ferner SAP. III, 216, 36. — Vor Skl. 296, 7. — Lit. 220, 39. — Walth. 19, 5.

89. †663. daz sie Cristum viengen
und in an daz crûce hiengen.

Fgd. II, 135, 17 (vom jüngsten gericht):
als in di juden viengen
uñ an daz crûce hiengin.

Mst. skl. 433. (mit Rödigers anmerkung):
dô du zu dem crûce gienge,
dô dich di juden viengin.

Mfr. leg. 55. Jeitteles, Pr. Germ. XVII, 342, 10. Kchr. 771. Orendel 46 mit Bergers anm. — Griesh. Aelt. rel. Spr. dkm. 14, 21.

90. 3783. dô du an dem crûce irsturbe = Mst. skl. 584. — KDG. II, 48.

91. 1265. dârnâh an dem dritten tage
stunt er ûf von dem grabe.

Versificierung von „resurrexit tertio die secundum scripturas." — Vgl. MSD. XXXI, 20, 5. — Kchr. 773. 9789.

92. 866. dô er den sige ubir in genam. Vgl. Veronika 345. an dem crûze he den sige nam.

93. 867. dô vuor er zer helle
und lôste dî alle. vgl. Kchr. 9787. — Gen. 76, 23. — Bücher Mos. 18, 22.

94. 985. daz er unsich hiez toufen,
in sînem namen besoufen.

Büch. Mos. 48, 20. sô werde wir getoufit,
drî stunt in daz wazzir gesoufit. — vgl. auch MSD. XXXIV, 23, 5.

O. II, 3, 53. nu ist druhtin krist getoufit,
thiu sunta in uns besoufit.

Heiliger Geist.

95. 39. dînen volleist,
dînen heiligen geist, daher der reim volleist : heiliger geist. (Bruinier, a. a. o.) — Ueber den reim geist : allirmeist. Rödiger, zur Mst. skl. 673.

96. 1677. er rêtet alle dî dinc,
dî dâ gût und rehte sint. SAP. I, 113, 41. der heilige geist, der alliz daz wirket, daz dar gût ist.

Maria.

97. 697. dî was komen mit rehte
von edelem geslechte. Leyser 90, 27. Maria, di dâ ensprungen was von dem edeln geslehte. — vgl. KDG. zu X, 7.

98. 719. den gebar sî maget reine,
dî êre hât siu eine
vor allen andern frowen. vgl. MSD. zu XL, 1, 22

und SAP. III, 206, 17. wan si hât eine daz lob, daz si ist beide muoter und mait. (Schönbach z. st.)

Teufel.

99. 2725. zen ubilen gesellen. Oesterley, ndd. dichtg. im mittelalter 59, 6 Lucifer is ein bôse geselle.

100. 660. er (teufel) mohtin (Christus) nit verscunden. KDG. V, 43. di chunege er scunden began.

101. 620. des tubelis rât. Rödiger, zu Mst. Skl. 336.

102. 544. daz der tubil nit ne mach
uns sô vil gewerren. Fdg. II, 165, 29. daz uns des tiefels gewalt iht werre. vgl. auch Schönbach, zur Juliane 412.

103. 958. sô ne mach uns der tuvil nit geschaden.

Leyser 60, 23. daz der ubele tůvil uns nie mêr gescaden muge. Aehnl. 62, 24. 65, 23. SAP. III, 230, 28.

104. 3022. der sî vaste ane vaht,
beide tac und naht. SAP. I, 184, 1. hie anevichtet uns der tuvil nacht und tach. — Kelle 126, 21. der tievil vihtet uns an tages unde nahtes.

105. 671. der tubil wart gevalt. Veronika 336. dû wart der duvil aller êrst givalt.

106. 772. er hât den tubil geschendet. Ava II, 525. do wart der tievil geschendet. — Alexander 1660.

Wunderbares.

107. 245. alliz daz der sun ouch stellet,
dem vater daz vil wol gevellet.

Belege für ‚wunder stellen‘ KDG. zu XI, 2. — Kinzel, zu Alexander 4453. 4868.

108. †79. noh ouh niemer mêr ne tut. MSD. XL, 1, 11. noch ne wirt nimer mêr.

109. 724. daz ne gescâ ouh ê nie mêre. KDG. zu IV, 41. daz e nie gescach.

110. 1356. daz sint wunderlîche dinc = Kchr. 6560. 7404.

111. 2307. in allem dem gebâre,
als si ein geist wâre.

vgl. Anno 591. Salman 163, 4. 688, 4 mit anm. Orendel 73. Gudr. 1601, 3. Pleier 561. Eneide 1007.

112. v. 2325. der was von geschichten dare comen (von geschichten = zufällig) Wernh. Maria 195, 34. Roth. Pr. 28, 11. SAP. II, 43, 6. III, 244, 39. Konrad Otto 393.

Raum und zeit.

113. 377. dî zît und di stunden = Gudrun 667, 3. Kchr. 3568. wîle unde stunden.

114. 209. weder ê noch sider = Herzog Ernst 194.

115. 1714. zêrist und zelezist. Litanei 234, 20, baidiu zem ersten und zem lesten. MSF. 123, 10. mîn êrste und ouch mîn leste. Wir sagen ja ‚zum ersten und letzten' — wenn auch bei anderen gelegenheiten — noch sehr oft.

116. 2790. beide tach und naht. Natürlich ausserordentlich häufig. — Schönbach, zur Juliane 362.

117. 2795. spâte oder frû,
frû oder spâte. Schönbach, zur Juliane 357.

118. 2186. alsô wît sô diu werlt ist. Jeitteles, Pr. (Germ. 17) 350, 21. — Lamprecht von Regensburg, Franciscus 1903. — Hoffmann Fdg. I, 86, 9. — Sehr alt, Weinhold, spic. formularum s. 8.

119. 2278. wîten after lande = Alexander 3731 (vgl. Kinzel zur stelle).

120. 116. und diz mere umbegeit. Al. 26. (Kinzel) daz dî sunne umbegeit.

121. †285. himel und erde. KDG. zu I, 130.

122. 580. dort und hie = überall. Gudr. 985, 1.

123. 362. nâhen unde verne. Bruinier, l. c. — Alex. 7048. — Erec. 3787. — Biterolf 3990. 4636. — Seifrit Helbl. I, 211 u. s. w.

124. 286. teler und berge. KDG. zu VIII, 69.

125. 290. grôz und cleine. Kraus, zur Hochzeit 29, 11.

126. 208. weder minner noch mêre. KDG. zu XI, 191.

127. 1231. lutzil oder vile. Büch. Mos. 50, 9. ze lutzil noch ze vile.

128. 2428. vil breit und lanc. KDG. zu XI, 403. Bücher Moses 56, 27. — Mgbr. 299. — Walther 10, 1. — Alexander

2430. 5180. — Nibelungen 1762, 3. — Pleier 586. — Wir kennen ‚lang und breit'; in übertragenem sinne „was soll ich dir das lang und breit auseinander setzen?" und ähnl. mehr.

129. 2861. alsô wît und alsô breit. — Walth. 39, 8. wît und breit. Ich erinnere an unser nhd. „weit und breit".

130. 294. beide curz und lanc = Mst. skl. 39.

131. 297. beide vinster und lieht = Mst. skl. 46.

132. 303. beide weich und hart = Mst. skl. 45.

133. 307. beide warm und calt = Mst. skl. 306.

134. 1046. hie an der erden. KDG. zu I, 100.

Weltliches.

135. 154. wizze und sin. Alexander 6195. — KDG. zu XI, 295. — Lamprecht von Regensburg, Franciscus 55. — Trist. 12383 wîsheit und sin.

136. †1930. daz er im gêbe rîchtûm,
grôzen werltlîchen rûm.

gloriae et divitiae Prov. 8, 18. — Psalm 111, 13. Notker verdeutscht guotlîchî und rîchtuom. werltlicher ruom, vgl. Berger zum Orendel 1931. — Pfaffe Amis 1658. Rudolf v. Ems, guter Gerhard 1116. Genesis 72, 3. dô besâzzen si michelin rîchtuom. Arnold 337, 2. daz wir lêren wîstuom
âne werltlichen ruom. Rödiger, Mst. skl. 495.

137. 2542. dîn zîrde und dîn wunne. Griesh. pred. Germ. 453 b. 31. elliu diu gezierde und elliu diu wunne. Wackernagel 50, 11. — SAP. I, 79, 9.

138. 2036. in gewande noch in spîse. Rödiger Mst. Skl. 422. Soweit ich urteilen kann, ist diese formel ein eigentum der beichte. Sie ist später recht verbreitet. Griesh. pred. (Germ. 1) 445, b. 10. sîn wât und sîn spîse. Herzog Ernst 2071. ir spîse, darzuo ir gewant. Servatius 2229. hi gaf hon spyse ende ghewant. Tristan 603. 8601. Orendel 447. — Wigamur 4101.

139. 2410. di guldînen copfe,
di silberînen nepfe. MSD. zu XXXV, 9, 3—5 [1]).

---

[1]) Dazu bemerkt mir Prof. Vogt: ich kann Schröder Kchr. S. 56, 35 nicht darin beistimmen, dass diese häufig vorkommenden verse aus dem lob

140. 2413. daz edele gesteine.

Gewöhnlicher ist ‚golt und gesteine‘. — Jüngere Judith 164, 5. — Gudrun 811, 4. — Leys. pred. 78, 31. Nach der bibel: Ps. 18, 11. aurum et lapidem. 1. Cor. 3, 12. aurum, argentum et lapides pretiosos. — ähnl. Prov. 8, 19. Apoc. 18, 4.

141. 2417. pellil und sîde. Kinzel, zu Vor. Alex. 631. Strassb. 2521. Orendel 606. 1236.

142. v. 3171. hûs und hof, wîb und kint, lehen und eigen. vgl. oben s. 88 und Walth. 22, 6. sîn selbes lîb, wîb unde kint, si lât er ê er disiu zwei verkiese.

143. 2461. beide vleisch und viske. — Kinzel, zu Alex. 75. — Nibl. 814, 3.

144. 3143. wazzer und crût. Kchr. 6857. 6888. wurze und crût.

145. 2467. mete und wîn. — H. v. Melk Erin. 98.

146. 3104. den allirbezzisten lît, . . .
des ieman enbizze.

H. Ernst 2637. dar inne was der beste wîn
oder immer man enbizze.

Salman 311, 5. ir enbizzet bezzers wînes niht.

Mensch.

147. 2881. der gûte sanctus Paulus.

gut besonders gern dem namen von heiligen zugesetzt, MSD.[3] II, 295. (KDG. zu VI, 6 über den gebrauch von gût sonst.)

148. 3220. gotes heilige. KDG. zu VIII, 65.

149. †2257. sist ein marterinne tûre — vgl. Kchr. 6496.

150. †1183. allen sînen holden, dime dienen wolden. Pirig, zur jüngeren Judith, Bonn. diss. v. 1880, s. 68. — gotis holden. KDG. zu III, 68. — Notker, zu Psalm 126, 3. dilecti dei = sîne holden.

Aegid. 1061. dô sprach der gotis holde,
daz er gerne dienen wolde.

Vgl. noch Serv. 990. 1808. Eneit. 131.

151. †497. dî gûten und dî rechten
[dî dâ minneten unsen trehten].

Kchr. 9520. den guoten und rehten
[den lônet selbe mîn trehten].

Salomonis ausgeschrieben seien. Sie finden sich schon in der Wiener Genesis 34, 42 und entstammen gewiss dem formelbestande des volksepos.

KDG. XIII, 69. den guten ioch den rechtin
[den minnet unser trehtin].

KDG. zu VIII, 66. XIII, 69. — dî guten und rechten. MSD. LXXXVI, B. 2, 64. — Kelle 171, 2. — Leyser 90, 6. — SAP. I, 160, 29. II, 171, 25. — Servatius 1088. den ghoeden und den gherechden. — Pfaffe Amis 756, Guter Gerhard 60: ez wære guot unde recht. — Ps. 124, 4. boni et recti corde: guoten und reht herza habenten. — Jeremias 26, 14. bonum et rectum.

152. 2185. und wirt des vil mêre.

Ein rest aus der epischen sprache! Weinh. l. c. 10. O. II, 3, 42. daz iz io sus wâri
in erdu so mâri.

153. 2229. sist uns des gebilede. Notker 118, 73. du gâbe mir daz pilde. ‚pilde nemen‘ und ‚pilde geben‘ Griesh., Germ. I, 446, b, 10. 21. 453, b. 5. — Roth. pred. 26, 27. 27, 38. 35, 2. 3. 12. Jüng. Judith 159, 6. do gab er uns ze pilde. 59, 16. da schul wir nemen pilde bî. vgl. noch Genesis 22, 38. — Bücher Moses 28, 12. — Alexander 2491 (mit Kinzels anm.).

154. 3115. 3788. mîn menschen armen. — Rödiger, Mst. Skl. zu 283. — Vor. skl. 302, 3. 303, 19.

155. 1870. du vil bôse wicht. Leyser 72, 20.

156. 2265. dî was ein gemeine wîb. — Leys. 102, 38 (auch von Maria Egyptiaca): diu selbe was ockert ein gemeine wîb.

157. 1695. dî ellenden geste.

Epitheton vornehmlich des volksepos: Nibl. 127, 4. Gudrun 602, 2. 1150, 3. u. s. w. — Seifrit Helbl. I, 902. — Guter Gerhard 2419. — Zum reim geste : reste, Berger zum Orendel 1736.

158. 2538. (der mensch wird zu) bôsen wurmen und maden. G. Z. (?) o. 146. 435. du muost ein spîs sîn den maden und wurmen. (Lexer III, 1007.)

159. 2535. bôs gestuppe unde mist. Schönbach, zur Juliane 155.

Gesamtheit der menschen.

160. 1982. dâ was intgegene
des lûtes ein michil menige.

Büch. Mosis 28, 24. do reit er ime intgegine
mit micheler menege. MSD. XXXIII,
H. b. 9. — Kchr. 2042. 5185. Berger, zum Orendel 3104.

O. II, 15, 13. So er tho gisah thia menigi
al queman imo ingegini.

Reim noch bei O. II, 3, 14. II, 15, 9 u. s. w.

161. 1298. beide wîb und man. KDG. zu I, 35. XI, 462.

162. †1271. beide hêrren und frouwen
[liez er sih bescouwen].

vgl. MSD. XXXIII F. b. 40 und Orendel 1265 mit Bergers anm.: beide ritter und frouwen
[dî begunden im zuo schouwen].

163. †1099. der ubeln und der gûten
der lebenden und der tôten. SAP. III, 30, 3.
[daz er och davon nu ein rihtær sol sîn] baidiu lebendiger unde tôter, unde ubelrer unde guoter.

164. 2621. (bei schilderung des jüngsten gerichtes):
[sî teilit vil glîche]
dem armen joh dem rîchen.

Herzog Ernst 4925. di teilten si dan glîche
under arme und under rîche. vgl. auch
Berger, zum Orendel 1361. — Kelle II, 375.

1598. (beim jüngsten gericht)
[dâ werden gescheiden],
dî lieben von den leiden,
dî guten zer zeswen,
daz sint dî genesenen].

Mst. skl. 170. u. Röd. z. st.; Kchr. 9802.
[sô werden geschaiden],
dî lieben von den laiden,
[dî sæligen ze der zesewen,
dî sint dî genesenen].

Arnold 339, 1. [daz wir niemer werden gescheiden, so got sundert], di lieben von den leiden.

Wernh. Maria 183, 25. [mit zorne beginnit scheiden]
di lieben von den leiden.

†3640. (jüngstes gericht)
er sî hêrre oder knecht
dirnen oder frouwen.

MSD. XL, 4, 19. (u. anm.)
[er reffet mit gewalte]
di hêrren und di scalche,
di frowen und di diuwe.

vgl. noch Kchr. 5845. 13407. — Recht 7, 14. Hochzeit 35, 13. Mst. skl. 165. Roth. 5076, auch Nibl. 676, 1. 1660, 2.

riter unde knecht
herren unde frowen.

Ueber die verwendung antithetischer begriffe in der deutschen poesie bemerkten wir vorher einiges. Jetzt eben sehen wir, wie bei der schilderung des jüngsten gerichtes die geistlichen poeten ungestört ihrem hang nachgehn können, die menschenklassen nach stand, macht u. s. w. gegenüberzustellen.

Wenn spätere dichter, das gleiche tun, abgelöst vom jüngsten gericht, so folgen sie einer altgermanischen tradition die auf der brücke geistlicher poesie zu ihnen gelangt war.

Menschliches leben.

a) allgemein.

165. 1770. ich bin dî sundigiste man,
der ie an dise werlt quam. KDG. zu I, 104.

166. 1392 = Aegid. 718 (vgl. Steinmeyer, zu MSD. XXX, b. 1, 3.) in disem broden lîbe.

167. †157. daz wir iemer lebeten
und sîne gnâde habeten. vgl. Gen. 17, 18. Büch. Moses 20, 22. Kchr. 727. SAP. I, 102, 33.

168. 2754. dî wîle daz du lebetes. KDG. zu IV, 154.

169. 924. waz wir suln tûn und lâze. — Kchr. 1385. Lamprecht v. Regensburg, Franciscus 1044. 2022. waz si tuon suln und lâzen. Die antithese ‚tun und lassen‘ wurde, scheint's im laufe der zeit immer beliebter.

170. 2800. weder sus noch sô. Haupt zu Erec. 1125.

171. 2450. wilt du rîte oder gê,
wilt du sizze oder stê. ähnl. 1279. Hittorp, l. c. 25. im beichtformular ‚in intrando stando, sedendo, jacendo, egrediendo‘. Fuldaer Beichte MSD. LXXIII, 18. sô gangenti, sô stantenti, sô sizzenti, sû liganti. MSD. LXXIV, b. 5. unzin ih gangenti, unzin ih rîtanti, unzin ih slâfenti. — Ueber stuonden unde sâzen, sitzen und stê vgl. Schönb. zur Juliane 207, KDG. zu III, 52. — dazu Tristan 1279. Eneide 2388. rîte oder gê. Bücher Moses 31, 27. — Salman 478, 2. Pfaffe Amis 319. — Walth. 24, 19. — Nibl. 840, 4. 1241, 4. Wolfr. P. 2, 15.

(vgl. auch 491, 1.) der sich niht versitzet noch vergêt
und sich anders wol verstêt.

vgl. ferner Bert. v. Regensburg I, 167, 20. — Kchr. 9052. — Herzog Ernst 3237. — Wigam. 2541. — En. 11109. — Ges. abt. VIII, 75. — Orendel 1799.

Alph. Tod 311, 1. als si dô gesâzen, der alte Hildebrant, getrunken und gâzen, dô seit er iz in ze hant.

Die formel verblasst später. Wiener Meerfahrt 100.
dô di hêrren sâzen,
beide trunken unde âzen,
während sie nur tranken.

Wir beobachten das nämliche wie soeben beim jüngsten gericht. Die beichte schafft für die antithesen reichlich raum, die geistliche dichtung bebaut das ihr geschenkte feld und gibt es den weltlichen nachkommen weiter.

b) Kampf.

172. 3002/3. dâ enzwischen is michil strît,
urlûge in alle zît.

urliuge und strît. Pilatus 434. Kchr. 4838. 13652. 15349.

173. 3050. sî wâren guote knechte.

Gewöhnlich mit dem reim: dî wol getorsten vehten und in gedichten der übergangszeit sehr häufig. Kraus, zur Hochzeit 219. — Kinzel, zum Alex. 97. — noch: Erec 17. — Tristan 5416. 6282. 7668.

174. 1470. sper unde swert = Trist. 5515.

175. 515. ein volcwîc wart gevohten
mit michelen tuhten. — Kinzel, z. Alex. 102.

176. 3035. sî volgeten vaste dem vanen.

Wernh. Maria 184, 6. als dî ritter zu dem vanen
vaste mûzen sîgen
in allen volcwîgen. dem vanen folgen = in den kampf ziehen, Kinzel, zum Alexander 1165.

177. 3038. zaller vordrist an der scare. Büch. Moses, Diem. 29, 29. [die guten hirten sind] an der vorderisten scare. Himml. Jerusal. 368, 32. daz si dâ ze vorderiste sculen stên. Griesh. predigten I, 454 a. 8. — Wigam. 1785. 4831. — Orendel 1698. u. s. w.

178. 3126. dî von dir sint gewichen,
dî werdint alle beswichen. Summa theol. MSD.
XXXIV, 11, 9. wanti der unsir chempfo dô giweich,
leidir er unsich alli biswêch.

c) Pflichten des menschen gegen gott.

179. †266. sô sî von rehte solden
[minne und êre].

vgl. Lorscher beichte (MSD. LXXII b.): ih gihu daz ih biscoffâ inti gotes man, sô ni êrêda inti ni minnôda sô ih scolta. In beichten enden die sätze sehr oft: sô ih scolta, sô ih mit rehtu scolta; bei Honorius: sicut jure debui. Predigten: alse si von rehte solden. Roth. 29, 10. Kelle 5, 8 u. ö. Leyser 40, 23. Grieshaber, Germ. 1, 449 a, 46. u. s. w. — Spärlich belege KDG. zu VII, 24. — Vorauer Skl. 308, 7. Wegen des bequemen reimwortes solde sinkt die verbindung später zum flickvers.

Tristan 7572. 7576. 10452. 13947. 15387. 16589. 17040. Kindheit Jesu 1584. — Erec 5942. — Pfaffe Amis 2198. — Nibl. 853, 3. 1378, 2. Alpharts Tod 83, 2. — Eckenliet 218, 8 u. s. w.

180. 266. minne und êre. Gen. 34, 11. Aegid. 1420. ze minne und ze êren.

181. 2382. er ne biete neheine êre
sîme schepfêre.

Exod. 143, 26. mit michele êre
ir schepfêre.

KDG. I, 2. dat si nit in wolden eeren
iren rehten scheiffêre.

182. v. †1610. und got vorhten
und gute dinc worhten.

Leys. 19, 35. gotis vorcht heizit den menschen gutiu dinch tûen. Swer got vurhtet der tûet gutiu dinch.

SAP. II, 41, 27. diu in vurhtent
und rehtiu werch wurchent.

Fdg. II, 131, 37. den gotis zorn niut invorhtin,
kein gût si ne geworhten.

vgl. auch Gen. 35, 41. 76, 34. 78, 14. — Kchr. 1371.

183. †5. und sol ime wesen undertân,
sîme gebote gehorsam.
Kchr. 215. sine wurden ime gehôrsam
und ze Rome undertân.
Serv. 509. dem doc dat lant was ondertæn,
ende di stat ghehorsam. — Gen. 30, 30. Büch. Mos. 15, 27. 19, 9. — Kelle, Spec. eccl. 5, 28.

184. v. 3644. und behaldent sîn gebot. Ps. 118, 68. ser vavi mandata tua. Notker: Dîne gebôt gehielt ich. (Johs. 14, 15. — Briefe Johs. 1, 2. — Tobias 2, 13. — Proverbia 7, 2 u. s. w.) Roth., Predigten 28, 9 (ähnlich 48, 34. 58, 17.) si behielten sein hiligen lêr und sein gebôt. — Kelle, 75, 11 v. u. — Wackernagel 55, 27 u. ö. Gen. 16, 4. 17, 29. — Jüng. Judith 144, 16. — Wernh. Maria 168, 17. — Seifrit Helblinc I, 517, 1363.

185. 1246. ze dieniste er sih ime bekinnet,
zeigeneme knechte. Braune Alts. Brst. zu 168. vgl. Rödiger, Mst. skl. zu 303. 628. 367. — AnzfdA. I, 68. Berger zum Orendel 620. — 3204. gotis dienst.

186. 2976. ân den (heiligen glouben) nieman mac genesen. Kelle 136, 7. di gotes gnâde, ân di nieman genesin mach. SAP. I, 135, 34. âne di wâre minne mach nieman genesin. II, 27, 19. der gloube, ân den wir niht mugen genesin.

187. †1101. mit vil inniclîchem gebete. inneclîch ist epitheton ornans des gebetes. Belege bei Schönbach, zur Juliane 428.

188. 1210. und bedahteclîche dar stêt
mit gûter andêhte.
Exod. 150, 23. daz opfer, daz wir got bringen
in den rehten minnen.

189. 1237. daz sol wesen reine
mit rehte gewunnen. Kelle 101, 7. Wir dürfen nur almosen ‚von rehter gewinnunge‘ geben. Rud. v. Ems 1514. rehte gewunnen guot.

190. †48. alse daz iz ime gezeme
und allen den dî sîn vernemen
sî annême. Schönb. zur Jul. 406. Mgbr. 387.

daz ez got wol gezemen. SAP. II, 8, 36. daz si dem almehtigen gode gezemen. KDG. zu VI, 88. so iz eineme kuninge wol gezeme. Vgl. ferner Sylvester 5. Servatius 181. Eneide 1330. Nibl. 24, 1. Biterolf 3. MSF. 135, 28. Alexander 1515 (Kinzel z. st.).

191. 1223. wil er sîn gemûte
kêren an dî gûte. Schönbach zu Juliane 394. über sînen muot ze gote chêren.

O. II, 5, 1. wir sculun uns zi guate
nu kêren daz zi muate.

II, 12, 81. thaz zi ime gikêrit sînaz muot.

Alex. 7239. und kêre dîn gemûte
an allirslachte gûte.

Kinzel vgl. Iwein 1. swer an rehte güete
wendet sîn gemüete.

vgl. guter Gerh. 5/7. — Wigam. 4274. — Walth. 104, 7. — Tristan 1670. SAP. I, 228, 34. 353, 24. — daz gemûte an ettewaz kêren : Herzog Ernst 292. 3760. Ortnit 23, 2. Welscher Gast 763. Guter Gerh. 1509. MSF. 46, 22. 212, 7. u. s. w.

192. †3689. und er wirt funden
in sîner letzisten stunden. vgl. 1259. KDG. zu IX, 51. — SAP. I, 225, 26. (daz ih an den rehten werde funden.) I, 244, 25. (al danâch daz ir vunden werdet, so mûzet ir irteilet werden.) Tristan 10440. (wan wær er an den stunden kurzlîche vunden.)

193. 1684. daz ubil er vermîdet.

Kelle 169, 5. daz ubil solt ir vermîden = Ps. 36, 27. declinare a malo?

d) Reue und busse.

194. †1952. den sundigen man
sêre begunde smerzen
in sînem herzen.

Genesis 27, 2. iz rou in uone herzen
und begunde in harte smerzen.

195. *1612. dir sunde hie riezent. SAP. I, 93, 24. als sich der arme sundære erklagt und in sîne sunden rûwen und er die beweinet. — H. v. Melk Erin. 24. der sîne sunde alsô beriuse. Roth. 58, 12. di ir sunden inneclîchen beriuset haben.

196. †1764. swêslîche tougen
mit weininden ougen. Schönb. zur Juliane 41.

197. 1762. hir umb ist ime leide.

198. 1777. daz ist mir inneclîchen leit.

Beides in der beichte.

KDG., zu XI, 52. Tristan 12409. Nibl. 983, 1. Exod. D. 122, 36. — Ava 1, 417. mir ist (diu was im) inneclîchen leit. Tristan 13600. 15011. 16184. Salm. 442, 3. höhnisch bedauernd : daz ist mir inneclîchen leit. Nibl. 1928, 4. Rüdeger, bevor er gegen Hagen kämpft: daz ist mir inneclîchen leit.

199. 2196. und in sîne sunden rûwen. vgl. 1898. — KDG., zu IV, 187. XI, 234.

200. v. 1829. gib mir armen dî frist, daz ih leben mûze, biz daz ich gebûze alle mîne sculde.	Vor. Skl. 309, 14. ein teil ich nu wil gerne hie gebuzzen, daz ih daz getuon mûzze, daz gib du mir herre heilich Crist.

Spec. eccl. 6, 18. herre got verlîhe mir daz ih gebûzze.

201. 2866. daz tû du enzît.

In der regel: sô bedenche dich enzît. H. v. Melk, Erin. 877. Prl. 509. — Recht 10, 24. — Rul. 34, 12. — Nibl. 400, 4.

e) Taten der asketen und einsiedler.

202. 3132. dise werlt beginnet im leide = SAP. I, 348, 18.

203. 2993. ir lîb sî dwungen
mit gebete und mit wache,
mit manigem ungemache.

a) Kelle 52, 13. dwingen den lîb. SAP. I, 81, 40. 243, 19. Hoffmann I, 110, 16. — Heinr. v. Melk Prl, 220.

b) mit gebede und mit wache (vigilare et orare Honorius) Tristan 15552. — Servatius 1535. Pfaffe Amis 1405. Griesh. (Germ. I) 448 b. 20. 452 b. 39. mit vasten und mit wachen (Marc. 9, 28. Tobias 12, 8 oratione et jejunio) und mit andern unsenften dingen. — SAP. I, 19, 16. Roth Pr. 23, 10.

204. v. 3099. beide hunger und durst,
nacketagen und vrost.

hunger und durst Gen. 36, 3. 82, 17. Vgl. Rödiger Mst. Skl. zu 244. — Fdg. II, 132, 25. 134, 11. — Schönbach, Hartmann von Aue, s. 304.

f) Gute werke und lohn.

205. 1212. iz chumet ime ze rechte. episch? Gudrun 1276, 4. sô enkumet ez iu niht ze rehte. Biterolf 2217. im allez rehte solde comen. Alexander 1020. iz solde in unrechte komen.

206. 1214. got der nimet sîn goume: O. II, 3, 22. thaz gouma man es nâmi, ähnl. II, 4, 41. 4, 70 u. s. w. Gen. 45, 13. er hiez mich sîn nemen goume. KDG. zu VII, 120 gibt weitere belege. — vgl. noch Ges. abteuer. VIII, 198. — Herzog Ernst 3899. — Nibl. 2019, 4. — Wigam. 977.

207. †1215. vil wol er sîn gewert,
swaz er rehtes an im gert. Kchr. 13936. von diu sprichet da | David psalmista | swes di rehten gernt, | des werden si gewert.

Sollte das reimpaar nicht eher eine umbildung von Math. 7, 14: petite et dabitur nobis oder 21, 22 sein omnia quaecumque petieritis accipietis?

Die formel ist sehr beliebt, die predigt hat sich (s. o. 81) von ihr nicht freihalten können. SAP. II, 104, 6. macht wenigstens einen versuch: daz wir gewert werden des wir geren, daz wir vinden, daz wir sûchen, . . ob dem gegeben wirt, daz er gert und ob der vindit, daz er sûchet. Das Nibelungenlied ändert: swes sie von im gerten, des wâren sie bereit. Das reimpaar u. a. bei Genesis 73, 21. Büch. Moses 18, 12. 80, 2. — Wernh. Maria 205, 4. — Exod. 124, 31. Tristan 5681. 5769. 6329. 2213. 4573. 4907. 18227. Wigalois 16, 4. — Herz. Ernst 177. — Guter Gerh. 489. 1033. — Kindheit Jesu 219. — Eneit. 631 u. ö. u. s. w. Anders Grieshaber, Aelter. sprdkm. 23, 21.

swes sô si in bethe
daz er daz dete.

208. 1470. des ist der hêrre wol wert.
lat. dignus sum oder merui. 1. Cor. 15, 9. SAP.

III, 20, 31. ähnl. Hoffm. Fdg. I, 73, 20. des ist er wol wert. — Rol. 36, 22. wêr ich is wert. vgl. auch Wig. 26, 24. 28, 40. — Erec. 222, 2. MSF. 216, 22.

209. 3150. daz er hie werde geêret
und gotis lob mit ime gemêret.

Erec 9664. und Erec schône geêret,
sîn prîs wol gemêret. Walth. 3, 21. Guter Gerhard 17, 5.

210. 2585. niwit er des vergizzet,
vil garw erz widermizzet.

Exod. fdg. II, 92, 3. des ne wirt niht vergezzen,
iz ne werde im widermezzen. (Mhd. wb. II[1] 2156.)

211. 3108. dî gnâde und dî wunne. Kelle 61, 19. 142, 16. 184, 5. v. u. — Wackernagel 48, 79.

212a. 571. ze trôste und ze heile. Kelle 22, 3. 59, 2. — Leyser 49, 35. — Hoffm. I, 96, 20. — Kchr. 3274.

212b. 503/4. daz sî danne werden getrost,
von aller angisten erlôst.

Rol. 2, 12. daz er dî sînen erlôste,
daz er getrôste.

Wernh. Maria 196, 32. di sundære getrôste
und di cristenheit erlôste. Heinr. v. Melk, Erin. 733. KDG. zu II, 21. IX, 9. Röd. zu Mst. skl. 793. Bruinier l. c. s. 184. Tristan 6997.

Zu Glouve 1424. dî sundigen erlôste
von manicfalden nôten.

KDG. zu II, 88: do lôstostu si ûzir der nôth.

213. 678. †1110. dâ der vater umbe vercôs
alle unse sculde
und gab uns sîne hulde.

Der reim sculde : hulde, den wir vielleicht der geistlichen poesie verdanken, kommt natürlich sehr gern zur anwendung. Der notwendigkeit belege herzusetzen, bin ich überhoben. — vgl. Rödiger Mst. Skl. zu 531. 747.

214. *1911. der selben gnâden lâz ouh mir geniezen: Rödiger, Mst. Skl. zu 749. lâ uns des geniezzen. Litanei 227,

29. nu lâ uns des geniezzen. SAP. I, 261, 24. daz wir der gnâden Johannes mûzen geniezen. — III, 191, 41.

215. 649/50. daz der êwige tôt
dâmite wurde geworgôt.

Ava II, 1670. daz wurgote der êwige tôt.

216. †1185. alsô hât uns Crist gegeben
dâmite den êwigen leben.

Wernh. Maria 201, 41. — Heinr. v. Melk Prl. 292/3.

217. 887. daz fûrige swert
hât er umbe gekêret.

Kelle 62, 21. daz viwerîn swert und daz tôr des paradyses daz hât Crist hiut ensperrit.

218. †1. swer an der sele wil genesen.

an der sêle (oder zer sêle) genesen: Griesh. (Germ. I) 447a, 42. — SAP. I, 294, 22. III, 22, 22. 36, 29. 37, 28. Spec. eccl. 4, 14. H. v. Melk, Erin. 536. Walth. 19, 30.

219. †935/6. unse sêle generen,
dem leiden tubil beweren.

O. II, 2, 13. Oba thaz thie liuti nerita
joh hungeris biwerita.

Gen. 74, 4. ub er si generte
und di erde mit samen bewarte.

220. †930. daz ist uns zer sêle vil gût = SAP. I, 382, 27. 310, 5.

221. 10. zer Cristes scare gezeichenôt. Roth. Pr. 57, 11. ze dem gotes rîch gezeichent werden. SAP. I, 45, 16. unse sêle ist gezeichenet zu den gotis gnâden.

222. †54. den êwigen lîb gewinnen. Roth. 60, 31. — SAP. II, 79, 29. 153, 25.

223. 176/7. ich werde behalden in dem êwigen lîbe. SAP. I, 169, 16. — Eneide 638. si wele uch wale behalden.

224. 764/5. daz sî mugen werden zû gezalt
den gwâren gotis kinden.

Ein biblisches numerari inter filios dei kann ich nur vermuten. Roth. 69, 6. — Hoffm. I, 83, 26. — Kelle, spec. 22, 9. Vor. Skl. 315, 15. di dâ wâren ie ze den schâchæren gezalt. Erec. 2920. daz er zem künege werde gezalt. 8624. und ist zen tôren gezalt.

Seifr. Helbl. XIII, 60. er was zen besten ie gezalt.
Walth. 122, 25. troum unde spiegelglas
daz si zem winde
bî der stæte sîn gezalt.

225. †877. dî begunder alle wîsen
zem frônen paradîse.

MSD. zu XXXI, IV, 3. 4. — Rödiger l. c. zu 236. — Vor. Skl. 298, 5. — Büch. Mosis 7, 13. 14. — Alex. 6615. 6651. — Ges. abt. 1, 139. — O. II, 6, 38.

226. 1456. dist (die keiserliche crône) ime ûfgesetzet.
der vater hât in irgetzet. Gen. 35, 43. 63, 45.

227. †2902. des hât in got wol gelônet. MSD. XL, 4, 24. deme wirt wol gelônot. Griesh. 451 b, 34. 448 b, 38. 453 b, 45. — Kelle 134, 3. (SAP. I, 345, 2) den wirt ouch wol gilônet. — Aegid. 1143. des lônte ime mîn trehtîn.

228. 3008. dem gibit got ze lône
dî êwigen crône.

KDG. zu XI, 377. — Schönb. zur Jul. 267. 465. Wernh. Maria 197, 18.

229. 2904. dâ in himelrîche
den engelen gelîche.

Wernh. Maria II, 162, 22. si sint inme himelrîche
den engelen gelîche.

230. 3093. wir suln mit ime bûwen
in der himelischen Jerusalem.

H. v. Melk, Erin. 994. daz wir samt dir bûwen
daz himelische Jerusalem.

231. 3059. dô wurden sî wol enfangen. Rol. 174, 21. — Serv. 1959. — Sigenot 44, 4. Salm 400, 2.

232. 2719. vrowede vil grôz. KDG. zu III, 10.

233. 3096. sider ne werrent in niemer mêr. Diem. 377, 2. daz mir njwit muge gewerren. — Recht 13, 23. — Kelle 94, 4.

234. 3085. dô beginnet er sî wêten . . . .
mit sô getânem gwande
daz sî âne scande
mugin tragen mit êren. Nibl. 63, 3. . . . . gewant, daz alsô stolze helde mit êren mügen tragen.

235. 908. der wirt zer selben stunt
vil frô und wol gesunt.

frô und gesunt. Al. 3428. Pleier 10759. Tristan 10719. 10739. — Reim stunt : gesunt. Oswald (ZsfdA. 2) 92 f. SAP. II, 40, 30.

236. 2778. sô mugen wir iemer wesen frô. Mgbr. 503. so suln wir iemer wesen frô und En. 993. Wig. 5803. Wigam. 25.

237. †909. des beginnet er sih mende
iemer ân ende.

Honorius (passim) quo perhenniter cum omnibus sanctis gaudeant. Vor Skl. 300, 15. da ich iemer mêre mende
êweclichen âne ende.

iemer âne ende. SAP. II, 6, 32. 15, 19.

238. †1624. sîn rîche alsô ebene stêt,
daz is niemer ne zegêt. (3699)

Paraphrase des cujus regni non erit finis.

Mst. Skl. 222. sol diu werlt elliu zergên
sîniu wort di schuln gestên. Rödiger, z. st.

Wernh. Maria 182, 41. gnâde diu niemer zergât
und des rîche âne ende stât.

Recht 3, 22. der da nimmir zegât
unde immir êwich stât. Kraus, z. St.

239. 3787. von werlde zu werlde. Das biblische in seculum seculi. vgl. Ps. 44, 7.

g) Sünden und strafen.

240. †1900/1. sîner missetête,
dî er gefrumt hête. Berger, z. Orend. 774.

MSD. XXXIII, F. a. 33. die manege missedâte,
dî sû gefrumet hâda

Wernh. Maria 205, 22.

241. 2669. der hie wirt so chûne. vgl. Jul. 273.

242. †2168. daz du mit ir hêtes diheine gemeine
durh ir unreine.

MSD. XXXIII, I. a. 6. sû wirt unreine,
der werlde gemeine.

243. 2375. er sî unnutze. KDG. zu IV, 201.

244. 1776. (in beichte) ich hân getân vil zubile. Nibl. 930, 4 (Siegfried zu Gunther und Hagen, als die lanze ihm aus dem herzen ragt): ir habet an iwren friunden leider übele getân. 2082, 4. Etzel zu Rüdeger, als ausdruck der stärksten missbilligung: ir hapt vil übele getân.

245. 1257. vor sunden und vor scanden,
vor allen vianden.

KDG. IV, 147. vor allen sanden
for werltlîchen sunden.

‚sunde und schande' oder umgekehrt: Gudr. 1013, 4 (Martin, z. st.) — Seifr. Helbl. I, 198. II, 393. 1002. V, 53. Walther 22, 18. 24, 10. 28, 16. 30, 1. Die verbindung ist uns noch heute wohl bekannt, wenn sich ihre bedeutung auch abschwächte: das ist eine wahre sünde und schande.

246. 1416. nît und haz.

Beichte. Hittorp, l. c. 25. peccavi in invidia, in odio. — Rödiger, z. Mst. Skl. 162. — Seemüller, zu Seifrit Helblinc II, 217. — Wilmanns, zu Walther 26, 20. — Tristan 8406. 16515. — Margarete (ZsfdA. 1, 151) 523.

247. 1782. (in beichte) roub und brant.

Anno 617. mort, roub enti brant. Rödiger, Mst. Skl. zu 408. — Leys. Pred. 69, 34. — SAP. I, 96, 9. — Trist. 392. 18781. — Herzog Ernst 599. 860. 876. 905. Gudrun 983, 4. — Nibl. 175, 3. — Biterolf 4562.

248. †477. wî der mensche muge versculde
des êwigen gotes hulde.

MSD. XXXIV, 12, 1. der engili minni und gotis huldi,
virluri wir durch disi sculdi. vgl. 213
und MSD. zu XXXVIII, 34. — SAP. II, 156, 19.

249. 271. dî wider gote rungen. Büch. Mos. 48, 27. ouwê wi wider gote ringent. Mst. skl. 300. wider dich ranch ich.

Wild. mann, vier schîven 680. da di unrehtin
widir got vehtin.

Exod. 141, 27. wand ir wider got strebet
al di wîle di ir lebit.

250. 490. dî mîn (gottes) dâ nit ne rûchten. H. v. Melk, Prl. 464. wellent si umb sîn gebot niht rûchen.

251. 1218. alliz daz er ie getete
wider gotis hulden.

Judith 147, 4 (Diemer z. st.) ûbe wir wider sînen hulden iht haben getân. Vor. Skl. 302, 19. Kelle 90, 4. Rol. 227, 23. Wigamur 3203.

252. 465. preceptum non preteribit (Ps. 148, 6) = iz ubirginc niht die ê. Roth. Pr. 53, 10. wan si diu ê ubergangen heten. (ähnl. Kelle 43, 8. Wackernagel 29, 33. Salman 22, 1. 70, 1).

253. 1788. ich sunte zummâze
mit ubirâze,
mit ubirtranke. (Beichte.)

H. v. Melk, Ering. 715 f. aller mâze hân ich vergezzen,
mit trinchen und mit ezzen. MSD. LXXII, 9. ovarâtas endi overdrankas. — LXXII, b. 8. LXXV, 5. in ubarâzidu joh in ubardrunchidu. — LXXVII, 14 in ubarâzili, in ubertrunchili.

Hittorp, l. c. 25. in ebrietatibus et commessationibus.

254. 1775. ich hân gearnet dînen zorn. Vor Skl. 310, 11. — Rul. 109, 20. — Serv. 1733.

255. 2498. wande des fleisches wollust,
daz ist der sêle verlust.

Trist. 12515. wan an des lîbes gelust,
daz ist der êren verlust.

256. 2892. ê er got verkiese,
sîne sêle verliese.

Al. 2992. wil er got verkiesen,
und dî sêle verliesen.

257. †836. daz begundin sider rûwen
leider al ze spâte.

Al. 2419. leider al ze spâte. Kinzel zu 7027. daz rou si dô ze spâte. — Gen. 19, 25. do rûwen si ze spâte ir missetâte. — Mst. Skl. 167. (Rödiger z. st.)
wî harte uns unsere sunde riwe
sô ist ez dann ze spâte.

Aeg. 1113. wi sêre mich daz riuwit. Nibl. 1573, 2
Ges. abt. 16, 567.

258. 1592. vil sêre si ruofent und clagent. Rul. 56, 11. weinen und ruofin. Gudrun 803, 1 (ähnl. 895, 2 den weinenden ruof.) Nibl. 1829, 2. rüefen unde clagen.

Linzer Entechr. 134, 13. da enist kein wuoft
weder sêr noch ruoft.

259. v. 1961. weinen und clagen. KDG. zu XI, 309. — Kelle, 168, 8. Trist. 11552. 18655. Wig. 35, 30. — H. Ernst 1332. 3256. — Wigam. 6247. — Servatius 2788. — Eneide 3375. — Erec 6466. — Al. 3354. Nibl. 1, 3. 1004, 4. 1185, 2. 1668, 2. — Biter. 2251. — wuofen und clagen. Wernh. Maria 196, 24. 209, 33. — weinen und wuofen. Ava IV, 53. — Gen. 69, 27. 83, 23. Jüng. Jud. 154, 21.

Johs. 16, 20. plorare et flere. Apoc. 8, 19. flere et plangere. Tobias 3, 23. lacrimatio et fletus. Jerem. 9, 8. fletus ac lamentum. 15, 34. ululate et clamate.

260. 2527. stinken und fûlen, Maria D. (Bruinier, s. 136). 4611. di fûlen und erstunken.

261. 3670. des sal ouh ih beite
vûle in der erden. SAP. I, 172, 18. daz er unsern lîchnam, als er vûlit under der erden.

262. 2842. unde in dem hore lêgis
und in dem pfûle swebetis. SAP. I, 94, 2. und aber in den pfuol und daz hor vellet.

263. v. 1824. lieber mir wêre | daz weistu got hêrre, | daz ih nie geborn worden | dan ih alsus irstorbe. Ein in vielen dichtungen wiederkehrender gedanke (Hiob)! — Ich nenne H. v. Melk, Erin. 724. ô wê daz ih di werlt ie gesach. Lit. 235, 27. dem wære michil bezzer, daz er nie mennisk wære worden. — Al. 3394. — Exod. 133, 24. 136, 34. u. s. w.

264. †2309. dô daz sô gewart,
daz dî frouwe irstarb. — Schönbach, zur Jul. 388.

265. 667. der grimmige tôt. Rödiger, Mst. Skl. zu 306.

266. 1261. und niemer ne werde verdamnôt
in den êwigen tôt.

Büch. Mos. 17, 7. diu burc ist virdampnot
in den êwigen tôt.

267. 2858. dâ (in der hölle) ist diz wesen alsô starch.

Leyser 6, 38. wand der verdampten urteil ist so starch, daz ir nieman widerstên mach.

268. 2848. dî nôt und dî pîne,
dî du in der helle salt lîde. SAP. I, 14, 38. di êwige pîne in der helle. Trist. 19347. pînete unde nôte.

269. 1607. sî ne mugen dâ niht ûz gewenden. Trost in verzweiflung (ZsfdA. 20, 346) 99. dô chunde ich niht ûz gewenchen. Wernh. Maria 183, 44. wir ne mugen dâ niht gewenchen.

270. 484. gotes zorn lîden. Kelle spec. eccl. 49, 2.

271. 175. dî ne werden niht verscalden. Wack. 32, 38. (si werden) in daz êwige helleviur verschalden.

272. 492. (helleviur) daz ist bitter und sûr. Trist. 15053. sô bitter noch sô sûr.

273. 2835. dî helle bûwen. — Kinzel, zu Al. 405. — Rol. 3, 1. di helle bûwent si iemir mêre.

h) Verkehr mit nebenmenschen. Denken und handeln.

274. 1894. des solder sich vil wol gehaben = SAP. III, 8, 12. — Fdg. II, 185, 7. Alex. 3665. (Kinzel z. st.)

275. 2750. Abraham sprach dô
dem rîchen man alsus zô.
Gen. Mst. 21, 93. Jacob sprach do
sînem bruder zo. ferner vgl. Kchr. 8087. Servatius 1729. En. 3167. — Bit. 1193. mit Jänickes anm.

276. †397. dî begunden sî alle nennen,
daz man mochte bekennen. Rödiger z. Mst. Skl. 53. — Schönb. z. Juliane 288. Ava II, 1411. Wigam. 362. 1763. 4375. 3159. Berger zum Orendel (157) 844. vgl. Þidr. saga c. 83. ec monda sina namni nenna hvern yđarn, ef ek kynna heiti yđor. c. 201. en međr nafni mynda ec yđr heilsa, ef ek vissa yđor nofa.

Ist das mhd. reimpaar also aus einer alten begrüssungsformel hergestellt?

277. 1980. wider gab den
daz ne was

Al. 2852. Do quam Dario ein brieb,
der ne was ime niwit lieb.

Ein sehr bequemer und nichtssagender reim!

278. 2046. dem sageter stille
verholen sînen wille = Al. 5699 (ich) 6809.

279. 1433. daz wold er den lûten
dâmite bedûten.

O. I, 1, 101. weltit er githiuto
managero liuto. vgl. H. v. Melk, Erinn. 5. — KDG. IV, 15. Wernher v. Elmendorf 61. Serv. 180.

280. 2767. ze einem dûte. Schönb. z. Juliane v. 10.

281. 2206. nu tuo als ih dih lêre. Kchr. 3787. — Berger, zum Orendel 262. nu tuont reht waz ich iuch lêre.

282. 2665. des râtes gevolgic wesen. — Wernh. Maria 167, 26. Erec. 6250. ob ir mir gevolgic sît. Trist. 11770. des muose er aber gevolgec sîn.

283. 2803. daz ne hât dir nieman vorgezalt. Wernh. Maria 211, 6. disiu warnunge, diu ist iu vorgezalt.

284. †46. bekêre : lêre. Der reim ist charakteristisch für die geistliche poesie. Gen. 79, 13. Büch. Mosis 17, 28. 23, 9. 44, 1. 59, 12. — Mfr. Leg. 249. Sylv. 127. Sehr oft in Kchr. Rol. u. s. w.

285. 1710. den gît er helfe und trôst.

Honorius (passim) solatium et auxilium. Formel bei Griesh. 449a, 30. Roth. 23, 15. 40, 15. — SAP. III, 4, 7. 6, 14. 6, 17 u. ö. — Wigal. 126, 2. — Herzog Ernst 3511. 3681. Servatius 3151. MSF. 136, 4.

286. 1738/9. daz wir sierin letzen,
mit ubile widersetzen.

Ps. 108, 5. posuerunt adversum me mala pro bonis.

287. 1687. durh got den armen
der beginnet er sih erbarmen. Rol. 19, 27. Kindheit Jesu 1517. — Ges. abt. 1, 61. 2, 371. 11, 329.

288. 1705. dî siechen beginnet er wîsen.

Sächs. beichte MSD. LXXII, 21. siakoro ne wîsoda . . . sô ih scolda. ähnl. LXXII b. 17. LXXV, 19. vgl. auch Fdg. II, 133, 12.

289. 1796. ih begunde dicke neisen
widwen und weisen. Rödiger, Mst. Skl. zu

412. — H. v. Melk, Erin. 771. Teichner 287. Mone, ad. Schauspiele 95, 42. 96, 78 (nach Mhd. wb. II, 329 a) Keller, Altdeutsche hss. 24, 37.

290. 1800. dî armen verdrucken.

Kelle 163, 8. SAP. I, 21, 17. Berth. v. Regensb. I, 89, 14. 30. 31. — lat. Hittorp 25: exasperando pauperibus.

291. 1805. dî paffen . . . mahte ich zaffen.

affe schimpfwort Erec. 5452. Pfaffe Amis 1459. sus machte er manegen affen.

292. 486. dî anden jms. rechen. Bücher Moses 11, 9 mit Diemers anm. — Kinzel, zu Al. 2874. Martin, zu Kudr. 311, 4. — Jänicke, zu Biterolf 3703.

293. 951. dâ er selbe wesen hât. SAP. III, 97, 6. 98, 17. Griesh. Deutsche sprachdkm. 20, 4 v. u.

294. †2126. dô dich dî frowe dar vernam,
vil schiere sî dare quam. vgl. zu formel und reim KDG. zu IV, 65. Eneide 2480. O. II, 14, 112.

295. 3746. daz wir dar umbe dêchten,
daz wir sî vore brêchten.

Glouve 2146. dî frowe hête dar brâht,
sî hête sich rechte bedâcht.

KDG. zu V, 31. wi si gedahten,
daz si fure brahten.

Salm. 665, 1. Môrolf hete sich ouch bedâcht,
er hette mit im dar brâcht.

296. 3775. . . . wir muge bewarn,
daz wir zer helle niht ne varn. MSD. XXX b, 2, 7.

Al. 7191. doh ne muget ir niemer daz bewarn
ir ne muzet hine varen.

Erec 1993. jedoch muoste er danne varn,
des enmohte er sih niht bewarn.

297. 2788. wes wilt du danne beite?
dune vindis dih bereite.

Rol. 261, 19. 271, 13. daz du sîn beitest
und dich dar zuo beraitest.

298. 1577. dar ne mugent sî nicht gelougin. Büch. Mos. 8, 5. Ava II, 1579. des ne ist nehein lougin [illegible] ner Fdg. II, 133, 21. Herz. Ernst 4577. Erec [illegible]

299. 1576. und mûzen der w [illegible]

Herz. Ernst 5469. — Servatius 2676. II, 118. Eneide 10523. Erec 1259. — Salman 118, 3. Orendel 2186. Nibl. 84, 4. 231, 2. — Biterolf 4410 u. s. w.

300. †1792. (Beichte.) daz ih des wâr nit ne liez,
daz ih bî gote dâ gehiez.

MSD. LXXIII, (Fuldaer beichte) 15. thes ih gote almahtîgen in mînero kristanheiti gehiezi, enti bî mînan uuîzzin forliezi.

O. II, 5, 16. gispuan thaz er ouh thaz firliaz
thaz druhtin inan duan hiaz.

Einige belege bei KDG. zu IV, 125. — MSD. XXXI, 28, 1. Rol. 175, 26 (ähnl. Kchr. 15184) daz si gote gehiezen
wie wâr si daz liezen. ähnl. Erec 6800. Wigamur 2157. Ges. abt. 4, 252 und Berth. v. Regsbg. I, 234, 29. — Birl. Predd. Al. II, 115, 12.

301. 3651. der allez daz wille leisten,
daz er hât geheizen. Rom 2, 21. omnia quaecumque promisit potens est facere. Notk. zu Ps. 138, 16. er gehiez daz er geleistin ni mochti. Al. 4921. vil gerne wille leisten | daz ich $\overset{i}{v}$ beiden gehiz. Vor. Skl. 308, 10. des ich denne dâ gehiez | des ne leist ich nicht. ähnl. MSF. 206, 5. Kchr. 6994. Rol. 15, 25. 17, 5. 26, 26. 282, 6. — Erec 2016. 7651. — Gudr. 1010, 3. 1021, 1. Nibl. 1844, 4. 971, 2. 2103, 3.

302. 1313. des begunder sî allis innen. Herzog Ernst 1008. 1053. 1532. ich bring vil wol inne. Eneit. 476. dat es hem worden innen. 622. und wil uch des brengen innen.

303. 1314. dô begunden sî sich versinnen. KDG. X, 60. du begunde sich versinnen der heire. Heinr. v. Melk, Prl. 189. der rede suln si sich versinnen. Wernh. v. Elm. 571. kundistu dich rehte versinnen. Al. 1174. als ih mih versinnen kan.

304. †242. und er allis des vater willen
gerne wil irvullin.

Hiob 23, 14. voluntatem explere.

O. II, 6, 10. (II, 9, 42. 66. I, 1, 45):
joh iz mohti irfullen
mit gilustlichemo willen.

Der reim: Büch. Mos. 6, 22. 38, 29. 49, 15. Ava II, 2164.

Diem. 367, 6. Hochz. 38, 25 (vgl. Kraus anm.), Wild. Mann, christl. Lehre 92. — Kelle 75, 4 (in prosa!) Marg. 692.

305. 549. noch forder vollenbringen,
wen als ime got wil verhengen.

Serv. 934. mit hem nyet volbrengen,
want god enwoude nyet gehengen.

306. 643. als is gotis reht bezuge. Trost in Verzw. (ZsfdA. 20) 40. und es mînem lîbe niht gezuge.

307. †1284 (beruoren): zunsem gevuore. O. II, 14, 16. wirt mir zi gifuari. Gen. 53, 12 (vgl. 70, 42) er wart in allen gevuore.

308. 2267. in ir juginde vil fruo,
sô vie sî dar zuo,
daz sî di kûsche verkôs.

vgl. altsächs. Bibeldichtg. 208 mit Braunes anmerkg.

Vor. Skl. 306, 65. wande ich vie dar zuo
leider vil fruo.

MSD. XXX b. 5, 2. 4. swer zuo ir beginnet vân
von ir chomen ne mag er niet.

Trost in Verzw. (ZsfdA. 20) 80. nu begunde sî mich vaste zuo ir vân.

309. 3704. sweme daz misselîche. Notk. zu ps. 35, 11. ube dir daz misselîchet. H. v. Melk, Er. 340. daz muoz got von schulden misselîchen. KDG. zu III, 24. daz begunde in harte misselîchen.

310. 227. alliz sîn erbe
(daz chan er wol bederbe).

Pass. K. 32, 22. swaz mir ir tôt irwurbe
gûtes an dem erbe,
das wold ich wol bederbe.

vgl. auch 368, 90.

311. †243. der sun alliz daz dûtet,
daz der vater gebûtit.

H. v. Melk, Er. 47. die sô nicht lebent, als er in gebiutet
unt in sein schrifft bediutet.

Trist. 2839. swie sô du vor gebiutest
und mit dem vinger tiute

312. 511. zaller werlt durfte. Kinzel, zum Al. 1358. — altepisch? Weinh., spic. formularum, s. 6.

313. †2159. dî mohte man baz bewenden.

Iw. 23. swenner sîne stunde
niht baz bewenden kunde.

Nibl. 114, 4. ze niemen sint si baz bewant.

314. †347. dî wîsen begunden trahten,
sunderlingen ahten.

O. II, 3, 35. Untar thesen ahtun
joh managen gidrahtun.

Erec 6178. nu begunde der grâve ahten
und bî im betrahten.

Trist. 10611. darnâch begunde ich trahten
und anclîchen ahten. (Reim 15807. 16875.)

315. 2404. nû bedenke dich baz. — sich baz be(ver)denken: Kchr. 12936. — Kindh. Jesu 1613. — Eneit. 2151. — Erec 8583. — Al. 4811. — Gudr. 1019, 3. — MSF. 129, 11.

316. 2405. in trûwen rât ich dir daz = Nibl. 865, 4. 1575, 4.

317. 391. sî begunden sich vermezzen. Gen. 59, 41. des vermizze ich mich nicht. Al. 1630. Alexander hât sich vermezzen.

318. 441. daz wir mit unsen sinnen
mûzen dî gewinnen. vgl. Kchr. 3653. — Orendel 2349. Erec 814.

319. 848. dî zevôrter und zestôrte. Röd. AnzfdA. I, 74. — Kraus zum Recht 5, 22.

320. 2490. ich vurhte vil sêre. Kchr. 3050. 15451. ähnl. Büch. Mos. 13, 20. — Aeg. 390. — En. 68. — Nibl. 865, 1. — Al. 2561.

321. 2082. [neheinis arbeitis sin irhuobin]
sî stiezen in und sluogen.

Gen. 56, 35. [alle sis irsluogen],
neheinen uberhuoben.

Gen. 54, 26. (Ava II, 1429). si tâten ime ubile stôze,
slege vil grôze. Gewöhnlicher stechen und slagen. Kchr. 13143. 15036. Serv. 1813. Rol. 243, 9. — Erec 1604 mit anm. Haupts. Salm. 565, 2. 785, 2. — Walth. 15, 40.

322. 3732. daz mir sô wol gelinge [: gedinge].

Ereke 140. daz mir daran gelinget
[als doch mîn muot gedinget]. Er. 1296. daz Erec so wol gelang. Walth. 109, 9. daz mir noch wol an ir gelinget. MSF. 25, 19. wil wol gelanc von Tenemarke Fruote. Guter Gerh. 2571. 4228. daz dir sô wol gelingen müeze.

Altepisch sind 3. 9. 11. 80. 118. 139. 153. 157. 173. 292 und vielleicht 10. 128. 205. 276. 312.

Aus der bibel stammen 12. 24. 39. 41. 58. 59. 68. 136. 208. 237. 258. 259. 286. 304; ausserdem wohl 193. 224.

Aus der bibel stammen und gingen in den formelschatz der mhd. poesie überhaupt über 44. 45. 69. 71. 88. 140. 142. 151. 164. 184. 207. 285.

Der beichte verdankt die mhd. poesie: 138. 171. 183. 197. 198. 244. 246. 247. 253. 288. 289. 290. 300.

Dem Credo: 53. 238.

Dem messgesang: 47.

Geistliche und höfische poesie stimmen überein in: 5. 15. 39. 41. 56. 61. 81. 89. 160. 179. 190. 192. 201. 203. 206. 209. 213. 218. 245. 257. 298. 301. 313. 321. Vielleicht in: 73. 111. 135. 275. 279. 287. 294. 296.

Ohne eigentlichen formelwert scheinen: 72. 75. 90. 103. 110. 161/2. 168. 176. 177. 186. 222. 227. 231/3. 236. 249. 251. 273. 281. 282. 298. 302/3. 317. 320.

Bequeme wortpaare: 137. 138. 141. 143. 144. 145. Formelhafte epitheta: 154. 156. 166. 187. 265. 266.

Für reimtechnik sind wichtig: 39. 40. 41. 45. 61. 76. 94. 136. 150. 225. 235. 277. 304. 310. 318. (füllreime).

93. 136. 167. 171. 173. 182. 183. 191. 204. 210. 226. 238. 245. 256. 284. 314. (erläuternde und synonyme reime).

207. 212. 213. 219. 255. 297 (antithetische reime).

89. 276. 294/6 (fortschreitende reime).

Wenn wir diesen formelschatz überblicken, so werden wir uns des gefühls nicht erwehren können, dass unsere ausbeute recht gering war. Welche armut gegen die altepische
Dort prägte die natur, das leben mit seinem
leid die formeln aus. Hier wird — nur we

gelten — aus einem farblosen satz durch kleine veränderungen und umstellungen ein vers. Diesen gebraucht man regelmässig bei bestimmten situationen und vorgängen. So erhält er bald den prägnanten wert einer formel, den wir uns erst durch langwierige zusammenstellungen rekonstruiren müssen. Und wie unvollkommen ist doch eigentlich die reimtechnik, wie spärlich sind im vergleich zur vergangenheit die variationen und synonyma!

Aber unsere formeln bergen auch noch manches schöne. Unserem dichter besonders wissen wir es dank, dass er hie und da noch einige altepische worte und verse bewahrte. Und die geistliche dichtung überhaupt war sich der pracht der antithesen wohl bewusst.

Schliesslich hat uns unsere übersicht manches wesentliche für die geschichte der formeln gelehrt. Bibel und beichte haben dem sprachschatz unserer geistlichen poeten viele und schöne bestandtheile einverleibt und diese vererbten sie späteren. Was aber die hauptsache ist: die reimpredigt hat allerorten spuren in der nachfolgenden weltlichen poesie hinterlassen, der zusammenhang beider ist weit fester, als man gemeinhin annimmt. Die geistliche dichtung war die gebende und befruchtende, ihr verdanken Hartmann von Aue und seine nachfolger nicht zum letzten den reiz und die lebendige frische, die wir heute so gerne bewundern.

Die Rede vom Glouven.

M = Massmann, Gr = Graff, Hfm = Hoffmann, Wl = Wackernagel, hs = Handschrift, P. K. = Paul Köhler (der zusammengesetzte satz in den gedichten Heinrichs von Melk und in des armen Hartmann rede vom glouben, Berl. Diss. v. 1895), Fl = Formel (oben s. 120 fgg.), gl. Wdg = gleichlautende Wendung, (oben s. 59 flg.) — Verse in [ ] sind interpoliert.

Swer an der sêle wil genesen (1c)
und mit gote in sîme rîche wesen,
der sol got minnen
vor allen werltdingen
5 und sol ime wesen undertân,
sîme gebote gehôrsam.
den heiligen gelouben
sal er ane scouwen:
dâmite werden wir gote geêchinôt,
10 zer Cristes scare gezeichenôt,
dem ubilme tûbele verzalt
und den sundin alsô manicfalt.
Vernemet waz man uͥ sage:
den glouben alle sunnentage
15 singent gwisse
dî paffen zer misse
durch dî gotis enste.
hêtich dî cunste,
von dem selben glouben woldich sprechen,
20 bescheidenlîche rechen
mit dûtischer zungen
ze lêre den tumben,
wande manige reden darane haftent,

Textkritisches. 1—8 bei Hfm. 1—74 bei Gr. — v. 1. 1c die bezeichnung der handschriftenblätter nur bei M. — v. 2. unde M, wie überall vgl. s. 46 a 2 zu Metrik § 2, 1. — v. 4. werlt dingen M, werltdingen Gr, Hfm. — v. 8. saler M, sol er Gr, Hfm. — v. 9. wrde M, wrden Gr, gote fehlt Gr. — v. 10. zo der M, Gr. ich setze zer, zem etc. vgl. Heimat, § 16, a 3. — v. 11. ubileme M, Gr, vgl. s. 7, a 1. — v. 17. durh Gr. — v. 18. het ich Gr. — v. 19. wold ich Gr. —

Anmerkungen. v. 1—12 Strophe Metrik § 11. — v. 1. gl. Wdg 1. Fl 9
v. 3. gl. Wdg 2. — v. 5/6. gl. Wdg 3. Fl 183. — v. 7. gl. Wdg 4.
Wdg 5. Fl 221. — v. 11. gl. Wdg 6. — v. 15. gl. Wdg 7. — v. 19/2

dar sî luzil umb ahtent.
25 [Jedoc wil ih der rede beginnen.
der helfe wil ih gedingen
an den himelischen got,
wander selbe alsus gebôt:
29a ,aperi os tuum et implebo illud'
29b daz sprichit ,tuo ûf dînen munt
30 ih irvullen dir zestunt,
daz du maht sprechen,
mîne wort rechen.'
wand ich den trôst von dir hân,
sô wil ih dî rede understân.]
35 Hêrre vater êwich,
du wis mir armen genêdich
in dem namen dînes einbornen sunis,
daz du mir, hêrre, des gefrumes,
daz du mir sendis dînen volleist,
40 dînen heiligen geist.
dî berichte mîne sinne
in mînem herzen inne
mit sîner vil gûten list,
— wander aller meistere bezist ist —
45 daz er mich rûche lêre,
daz ih dî wort gekêre
alse daz iz ime gezeme
und allen den, dî sîn vernemen,
sî annême,
50 in deme herzen sô bequême,
daz sin werden wôcherhaft
von der heiligen gotis craft,
daz sî die beginnen minnen,
den êwigen lîb gewinnen.
55 Zo gote solt ir hoffen
und îmer habin offen
ûheris herzen ougin.
dî rede des geloubin
aldus beginnit,
60 sô man in den bûchen vindet:
(I) credo in unum deum, patrem omnipotentem,
factorem coeli et terrae,
visibilium omnium et invisibilium.
nû ir dąz latîn habit vernomen,

v. 24. aftent M, Gr. — umbe M, Gr, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 26. di Gr. — v. 29. aperi M, Gr; dilata die Vulgata, ed. Vercellone. Bei M fehlt auch illud. — v. 29 a b. bei M ein vers = 29. — v. 29 b. tv̊ Gr. — v. 32. nyne M. — 38. gefrvmes Gr, gefromes M. — v. 44. allir M. — v. 45. mih M. — v. 48. si Gr. — v. 51. sie in Gr, si in M, vgl. Heimat § 13, a 1. — v. 54. gwinnen M, Gr, vgl. Metrik, § 2, 2. — v. 58. cheris M. — v. 59. al des Gr. — v. 60. dê Gr. — v. 61—63, nicht in versen abgesetzt bei Gr. — v. 63. omnium fehlt M.

v. 25—34. interpoliert, s. 34. — v. 25. Fl 1. — v. 27. Fl 21. — v. 27/8. gl. Wdg 9. — v. 29. Ps. 80, 11. — v. 34. Fl 2. — v. 38. gl. Wdg 10. — v. 39. Fl 95. — v. 41. gl. Wdg 11. Fl 62. — v. 44. gl. Wdg 12. — v. 45/46. gl. Wdg 13. Fl 284. — v. 47. Fl 190. v. 49/50. gl. Wdg 14. — v. 51. Fl 64. — v. 52. Fl 32. — v. 54. gl. Wdg 15. Fl 222. — v. 57. Bilder u. vergleiche 14.

65 nû vernemet ze dûte dabî,
waz dî selbe rede sî.
Ih geloube an einen got,
dî mir ze lebene gebôt,
vater alemechtic,
70 gewaldic und creftic,
dî dâ hîz gewerden
den himel und dî erden
und allir dinge gelîch,
sichtic und unsichtic.
75 Andris nist got neheiner,
sundir dirre einer,
[er hêrr er was ie,
sîn ne zestunt nie
noh ouh niemer mêr ne tût,
80 er ist ein hêrre vil gût.]
nie ne wart hêrren nuit sulehes;
er ne getete nie nuit ubeles,
noh ouh niemer mêr ne tût;
michil ist sîn ôthmût.
85 er ist ein spiritus
incircumscriptus:
er ist ein geist ungesichtlîch,
ime nist nuit gelîch.
er ist ineffabilis,
90 multum mirabilis:
er ist eine sunder (1d) lîch,
ein hêrre vil wunderlîch,
ein wâr lîb lebinde,
von ime selbin wesinde.
95 sîner witzen der is vile,
er mac alliz, daz er wile.
sîne gnâde dî sint manicfalt,
michil ist der sîn gewalt.
[vil michil ist dî sîn gedult,
100 er verduldit alsô manige scult,
dî der mensche getût.
von ime wirt ouch behût
nach sînem willen alliz daz dar ist.
vil michil ist dî sîn list.
105 Der selbe got der ist michil und grôz,
wer mochte wesen sîn genôz?]
er ne hât nehein ende,
daz dar iergen wende,
noh neheinen umbevanc
110 weder curz noh lanc,
noh neheine termenunge
weder obene joh under.
er ist hôer dan der himel,

v. 69. alemehtic Gr. — v. 71. gwerden M, Gr, s. zu v. 55. — v. 74. unsichtih M. — v. 77. herre er M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 86. incurcumscriptus M. — v. 94. vom M, vgl. 264. — v. 95. sine M, vgl. v. 1155. — v. 98. gwalt M, s. zu v. 55. — v. 109. nehein M, versehentlich nach v. 107? — v. 112. obere M, vgl. aber v. 296.

v. 67. Fl 56. — v. 71. Fl 53. — v. 77/80. interpoliert, s. 41. — v. 77. Fl 28. — v. 79. Fl 108. — v. 88. Fl 38. — v. 92. Fl 37. — v. 95/6. gl. Wdg 16. — v. 99/104. 105/6. interpol., s. 38 u. 40. — v. 102. Fl 55. — v. 105. Fl 43. — v. 106. Fl 39. — v. 108/11. gl. Wdg 17. — v. 112. vgl. KDG. zu XI, 23. — v. 113. Hiob 11, 8. Excelsior coelo est . . . profundior inferno . . . longior terra mensura ejus . . . . Inhalt s. 95.

tiefer dan dî helle hin nider.
115 daz der himel hât bebreit
und daz mere umbegeit
und dî sunne beschînet
und dî mænin beglîmet,
daz hât er alliz ubirmezzen,
120 mit sîner gwalt besezzen,
alliz umbevangin
mit sînes selbis handin
in sih beslozzen;
daz ist im alliz offen.
125 Der selbe got der ist iegewâ,
beide verre und nâ;
in den himelen ůbine
ist er wol ze lobene,
er ist ouch unde
130 in deme hellegrunde,
dâ ist er ingegenwortich,
ein hêrre vil vorchtich.
alliz, daz îren geschiet,
vil wol er iz alliz gesiet
135 mit gotelîchen sînen ougen;
nit nist sô tougen,
er ne wizziz alliz wole;
ime nist niwit verholen.
Wie mochte danne sichein gedanc
140 wizze sînen umbevanc
oder sichein zunge
iemer chunde,
iemer gedûte
sîne lenge und sîne wîte,
145 mit sicheiner wisheite
getrachte sîner goteheite?
sîne hôhe und sîn grunt
die nist niemanne chunt
sunder ime selbem.
150 nû gedenchen wir leider selden,
daz er uns hiez gewerden
und geschûf uns von der erden
und blies uns sînen geist in
und gab uns wizze und sin
155 und machetuns redebêre
und gab uns michil êre,
daz wir iemer lebeten
und sîne gnâde habeten.
andirs alle die dinc,
160 din dirre werlde sint,

v. 115. alliz daz M. Ich entfernte alliz, um symmetrie zwischen 115 und den folgenden versen herzustellen und wegen des daz . . alliz in 119. alliz daz . . daz alliz finde ich nur 1486/7, an interpolierter stelle, sonst höchstens alliz daz . . iz alliz 133. 253. 983 etc. Für meine entscheidung sprechen auch 243 f., 283 f. — v. 116. diz M. — v. 118. vgl. Heimat, § 10. — v. 127. ůbine hs. — v. 134. wole M, Metrik § 1. — v. 143. jme M. — v. 146. sîne M. — v. 147. sîn M. — v. 149. selbe*me* M, vgl. 327. — v. 155. machete M, vgl. 161, 164 u. Metrik § 2, 3. — v. 160. die in M, vgl. zu v. 51.

v. 127. gl. Wdg 18. Fl 45. — v. 129. vgl. 1147 und 3752, sowie Inhalt, s. 95. — v. 135. gl. Wdg 19. — v. 139. Ephes. 3, 18. ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum. — v. 143. gl. Wdg 20. — v. 152. Fl 58. — v. 153. et inspiravit in eum spiraculam vitae (Gen. 1, 19) Fl 59. — v. 154. Fl 135. — v. 156. gl. Wdg 21. — v. 157/8. gl. Wdg 22, Fl 167. — v. 159 flg. frei nach Genes. 1, 26. — v. 159/60. gl. Wdg 23.

dî macheter uns undertêne,
zunseme nuzze wol bequême,
dî suln uns iemer diene;
daz teter uns zo liebe.
165 des solde wir ime von rehte danche
und ne sulden nîrgen wanke
in unseme herzen tougen
von deme wâren gelouben,
den wir in sîme namen
170 in der toufe untfangen haben.
dâmite wir wûrden geheilet,
von den sunden gereinet.
dî geloubegin und rechtin,
dî dâ minnetin unsin trechtin,
175 dî ne werdint nit verscalden;
sî werdent wole behalden
in dem êwigen lîbe,
dâ siemer sulen belîben.
(II) Et in unum dominum
180 Jhesum Christum,
filium dei unigenitum
et ex patre natum
ante omnia saecula.
deum de deo, lumen de lumine,
185 deum verum de deo (2a) vero,
genitum non factum,
consubstancialem patri,
per quem omnia facta sunt.
Ich geloube an sînen einborn sun
190 Jhesum Christum,
an unsen lieben hêrren,
der nâch gotis êren
von deme vater ist geborn,
zeineme lieben sune im irkorn
195 vor anegenge, ê allen zîten.
nieman mach gedûten
mit neheiner wîsheite
dî geburt der goteheite;
wand daz himelische chint,
200 daz ist des vater getteline,
[er ist wol sîn genôz,
alsô michil und alsô grôz]
in gotelîchime rechte.
nâch sîme geslechte
205 sô ist er dem vater al gelîch,
eben geweldich und eben rîch,
eben geweldich und eben hêre,
weder minner noch mêre,
weder ê noch sider,
210 weder hôher noch nider;
er ist im eben mâze
in gotelîcher sâze.
der vater ime des alles wol gan,
wander von ime quam,
215 von deme wâren gote ein wârer got,

v. 162. zo unseme M; wegen meiner änderung vgl. Heimat § 16a 3 und zu v. 10. — v. 169. nanen M. — v. 177. deme M. — v. 178. si iemer M, vgl. zu v. 51. — v. 187. unsubstancialem M. — v. 193. vatere M, vgl. 205. — v. 194. zo eineme M, vgl. zu v. 162. ime M. — v. 199. wande M. — v. 211. ime M. — v. 212. gotlicher M, vgl. 203.

v. 163/4. gl. Wdg 24. — v. 165/6. gl. Wdg 25. — v. 174. Fl 29. — v. 176. Fl 223. — v. 177/8. gl. Wdg 26. — v. 201/2. interp. vgl. s. 40. — v. 200. Fl 8[illegible] v. 206. Fl 81. — v. 208. Fl 126. — v. 209. Fl 114. — v. 211. Fl 83. — v [illegible]

dî dar alle dinc gebôt,
geborn und nit gescaffin, —
wen daz der vater begonde an ime machen
nemelîche alle dî dinc,
220 dî gescefnisse sint.
Alle dî liste,
dî der vater wiste,
dî weiz dî sun alle wole;
er enhât ir in nit verholen.
225 er hât sin alle gelêret
und hât an in gekêret
alliz sîn erbe,
(daz chan er wol bederbe)
[des ne hât er im niwit verzalt;
230 er hât ime gegeben alle dî gewalt
beide in deme himele und an der erden
ubir alliz, daz got ie hiez gewerden.
daz mere und der hellegrunt
daz ist im alliz wole chunt,]
235 wanderz mit sînen wizzen
alliz begonde setzen,
als iz von anegenge begonde stê
in dem ûzersten margine.

Der sun ist dem vater gemûtsam,
240 wander im ist gehôrsam
und er allis des vater willen
gerne wil irvullin.
der sun alliz daz dûtet,
daz der vater gebûtet;
245 alliz daz der sun ouch stellet,
dem vater daz vil wol gevellet,
wande dî sun nit ne tût,
iz ne dunke den vater gût.
al des sunes tête
250 daz sint des vater rête,
alliz daz er ouch tût,
daz ist recht und gût.
Alliz daz der vater hât,
an dem sun iz alliz stât;
255 er ne hât an im niwit sunder,
wene daz er ist ein ander
in persona;
divinitas una.
des ne gebrichit ym allis niet,
260 wander ist daz gwâr liecht
von deme gwâren liechte
zo gedûte und zo gesichte
den engelen dar in himele,
den mennischen hie nidene,

v. 224. in hat M. — v. 225. si in M, vgl. zu v. 51. — v. 229. 230. ime M. — v. 234. ime M. — v. 237. alsiz M. — v. 238. deme M. — v. 240. ime M. — v. 247. wand*ei* M. — v. 254. sune M. — v. 255. ane in M. — v. 259. yme M. — v. 261. gewaren M, ich änderte nach 260. — v. 264. dem M.

v. 221. Fl 84. — v. 227. gl. Wdg 27, Fl 310. — v. 229/34. interpoliert, s. 39. — v. 231. Fl 82. — v. 241. gl. Wdg 28, Fl 304. — v. 243. Fl 311. — v. 245. Fl 107. — v. 251. gl. Wdg 29. — v. 256. siehe Inhalt, s. 93. — v. 263. gl. Wdg 30.

265 dî der wolden
(alse sî von rechte solden)
minne und êre
ire sceffêre,
den andren al gemeine
270 zeinem rechten urteile,
dî wider gote rungen
und der wârheite abe stunden.
Sapiencia edi (2b) ficavit sibi domum.
daz ist der selbe gotis sun,
275 unse hêrre der heilige Crist,
sapiencia patris.
er heizet des vater wîsheit,
wander hât mit der goteheit
und alsô wîslîch
280 allir dinge glîh
bescheiden und geordenôt.
daz der vater ime gebôt,
daz der vater wolde,
daz iz alsô wesen solde,
285 himel und erde,
teler und berge
und andirs alle dî dinc,
dî dâ in binnen sint,
grôz und cleine,
290 alliz gemeine —
daz hât er alliz gewegen
und sîne mâze ime gegeben,
allen sînen umbevanc
beide curz und lanc,
295 sîne termenunge
beide obene und under,
beide vinster und liecht
— (des ne vergaz er allis nicht) —
[beide liecht und swâr,
300 dî rede dist alle wâr!]
beide wîz und swarz,
beide weich und hart,
alliz vil garwe
in allirslahte varwe
305 mit der siner gwalt.
beide warm und calt,
alle natûre,
daz sûze joh daz sûre,
beide trockin und naz
310 alliz ordineter daz,
beide den smac joh den stanc;
vil michil was der sîn gedanc,
daz er hât zû brâcht
allen dingen sîne craft.
315 vis divina
dî was dî materia,

v. 270. zo einem M, s. zu v. 10. — v. 278. wande mit M, was Kraus (KDG. zu II, 107, s. 89) irrtümlich für ausreichend hält. Denn Hartmanns perfectis fehlen niemals die hilfszeitwörter. — v. 286. tal M, was Graff V, 366. Mhd. wb. III, 11 zu rechtfertigen scheinen. Ich besserte nach 3143. — v. 300. dir ist M, vgl. aber 325. 409. 749. 1427. etc. und zu v. 51. — v. 305. gvalt M.

v. 266. gl. Wdg. 31, Fl 179. — v. 267. Fl 180. — v. 271. Fl 249. — v. 273. Proverbia 9, 1. — v. 275. Fl 65. — v. 276. vgl. Inhalt und Quellen, s. 93. — v. 283. gl. Wdg 32, Fl 50. — v. 285. Fl 121. — v. 286. Fl 124. — v. 289. Fl 125. — v. 294. Fl 130. — v. 297. Fl 131. — v. 299/300. interpoliert, s. 41. — v. 300. Fl 13. — v. 302. Fl 132. — v. 306. Fl 133.

natura beatrix,
in creatura creatrix,
dan abe alliz daz quam,
320 daz dâ wesen ie gewan.
Daz dî wîsen hiezen yle,
daz nist auch niwit mê,
wen daz got von nihte
machete gesihte
325 die vier elementa,
dan abe dî werlt begunde stâ
ime selbem alsô werde.
daz wazzer und dî erde,
daz fiur und dî lufte
330 zaller werlt durfte
dî begund er alle sunderen,
iegelîch von dem anderen;
zesamene dî machen
in sûweclîchen sachen,
335 gevôclîchen sellen;
dî mêr sî missehellen
under zwischen sunderlîch;
got der is wunderlîch
in allen sînen werken:
340 daz muge wir wol gemerken.
Dan abe vile geredeten,
wîlen vile gesageten
multorum eloquentia,
Platonis sapientia,
345 sapientia philosophorum,
de fonte grecorum.
dî wîsen begunden trachten,
sunderlingen achten,
sî redeten vil verne
350 und wolden vil gerne
irmerken âne veichen
dî manicvalden zeichen,
dicere verum,
naturas rerum,
355 rerum vestigia
cum philosophia.
mit tiefen irn sinnen
begunden sî vinden,
daz sî heizen pliadas,
360 sibin planetas
und ander daz gestirne,
nâhen und verne,
vil manicfalt gedûte
chunden dem lûte.
365 Mit ir wîsheiden
begonden sî ûz reiden
duodecim signa,
mensibus digna,
ân allirslachte veichen
370 dî zwelif zeichen,
dî daz jâr hine leitent
und dî mânede ûz reitent,
disputantes,
copulantes

v. 321. ylente M, in anlehnung an elementa 325? vgl. auch Inhalt s. 107 a. 1. — v. 325. dir M, vgl. zu 300. — v. 334. svulichen M, — sûweclich würde zu siuwen, md. sûwen „nähen, zusammenfügen“ gehören, ist zwar nirgends belegt. Doch scheint die angenommene wortbildung, vgl. 912. 1210? u. s. 40. 57. Hm. nicht fremd und ich weiss mir nichts besseres. — v. 335. gevoclîchen M, gevôclichen P. K., ich dachte an gevolclîchen. — v. 337. zvischen M. — v. 362. nûwe hs, nâhe? M. — v. 369. allir slachte M, vgl. aber 304. 539.

v. 321—422. vgl. „Kulturhistorisches“, s. Inhalt, s. 106 f. — v. 330. Fl 312. — v. 347. gl. Wdg 33, Fl 314. — v. 362. Fl 123.

375 annorum tempora,
dierum momenta;
dî zit und dî stunden
begunden sî alliz chunden.
Dî begunden ouh chunden
380 von dem liechten sunnen,
wî er loufe in sînem circulo,
in zodiaco,
dî twerehes umbe walzet,
nîrgenne halzet
385 niemer neheine wîle,
wen daz er îmer beginnet yle
in firmamento.
in einem iewelheme signo,
wî lange dî sunne dar inne dage,
390 daz begunden sî alliz sage.
Dî wîsen begunden sich ouh vermezzen,
sî chunden wole mezzen
in lutzelir wîle
dî manic tûsint mîle
395 von der erden zem himele;
dâ inzwischen dî gebilede
dî begunden sî alle nennen,
(daz man (2c) mohte bekennen
ir domicilia,
400 alse sî of begunden gâ
in celo sursum,
daz man wistir cursum,
quorsum tendant,
quid portendant)
405 dem tumben lûte
cunde daz gedûte,
dî intervalla
dî sageten sî alle.
Die wîsen daz nit ne vermiden,
410 an den bûchen sî scriben
siben gûte liste,
ein iegelîch, dî er wiste.
dî dâ sint principales,
dî heizent sî liberales
415 und dî andre gûte artes,
dî heizent sî partes,
dî dar zû haftent
und dâmite pachtent.
dî begonden sî alle lêre
420 durh werltlîch êre
ze nutzichen dingen
den after kumelingen.
Ih und andre tumben,
wî lutzil wir der kunnen!
425 waz solde ouh daz hie geredet
oder vil dan abe geseget?
wand daz is dî wîsheit,
dî dâ schiere zegeit,
dî dâ sân vertirbit
430 in dem menschen, sô er stirbit.
dî aller besten liste
dî quâmen von Criste,
daz ist dî wîsheit,
dî dâ niemer ne zegeit,

374. opulantes M (copulantes auch E. Schröder in seinem handexemplar). — v. 392. wol M, Metrik § 2, 1. — v. 395. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 402. wiste ir M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 409. Dir M, vgl. 300. — v. 418. dâ mite M, vgl. v. 9. — v. 427. wande M.

v. 377. Fl 113. — v. 391. Fl 317. — v. 397. Fl 276. — v. 409. gl. Wdg 34.

435 dî niemer vertirbit
in dem menschen, sô er stirbit,
dî den menschen dare bringit,
dâ er got bekinnet,
zer êwigen wunnen.
440 nû rûchuns got gunnen,
daz wir mit unsen sinnen
mûzen dî gwinnen!
der gloube hilfit uns dar zû,
daz wir gûte werke tuo.
445 In principio erat verbum.
daz ist der selbe gotis sun,
unser hêrre der heilige Crist,
verbum patris.
er heizet des vater wort,
450 daz hât alliz daz gehôrt,
daz got ie hiez gewerden
in himele joch in erden.
ipse dixit et facta sunt,
ipse mandavit et creata sunt;
455 er sprah: iz gewerde,
dô gewart iz alliz werde.
statuit ea in seculum,
daz sazte der selbe gotis sun,
als iz îmer sol sî
460 in seculum seculi.

preceptum posuit
et non preteribit,
er ist der êwige got,
er hât in gesetzet sîn gebôt,
465 er hât in gegeben sîne ê,
dî ne tar iz niwit ubir gê;
iz ne mûze alsô getâner êwen plegen
als er hêrre wolde geben.
Sint wart daz selbe wort
470 hie in erden gehôrt
in einem menschen alsô fram,
den iz an sich nam.
sîn stimme wîten irscal
in dise werlt ubir al.
475 der begunde deme lûte
gotis willen dûten,
wî der mensche muge versculde
des êwigen gotis hulde.
der menschen mêre dem worte
480 alsô luzil horken
und sich alsô wênich kêren
an des wortis lêre.
des werdent dî unrechten noh verlorn

v. 437. dar M, vgl. Metrik § 2, 1. — v. 439. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 440. ruche M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 444. tvn M. — v. 459. alsiz M. — v. 468. alser M. — v. 475. deme lûten M, vgl. aber 364. 405. 3148. — v. 479. dir mere dem menschen hs, sic M. Zu meinem vorschlag wäre etwa zu vergleichen Gudr. 244, 3 mêre siner vriunde tete man ez chunt. 1288, 3. bi im sâzen mêre der sînes vater manne. P. 707, 14. des muose ouch mêre liute jehen. In der gerichtssprache des 15. jh. (vgl. oben s. 5), heisst daz mêr die majorität Mhd. wb. II, 140 a. b. — v. 482. der M.

v. 439. gl. Wdg 35. — v. 441. Fl 318. — v. 443. vgl. Jac. 2, 22. vides quoniam fides cooperabatur operibus illius. — v. 445. Johs. 1, 1. vgl. Inhalt, s. 94. — v. 448. vgl. Inhalt, s. 93. — v. 453/62. Ps. 148, 5. 6 flg., Inhalt s. 94. — v. 466. Fl 252. — v. 477. gl. Wdg 36, Fl 248. — v. 479. gl. Wdg 37. — v. 483. gl. Wdg 38.

und mûzen lîden gotis zorn,
485 alse daz wort noh aber sprichit
und gotis anden richet.
ite maledicti,
penis addicti,
nû varent ir verflôchten,
490 die mîn dâ nit ne rûchten,
in daz êwige fiur,
(daz ist bitter und sûr)
daz deme tûbel ist gereitet
und sîner boten beitet.
495 justi gaudebunt,
ab auditione mala non timebunt,
dî gûten und dî rechten,
dî dâ minneten unsin trehten,
dî ne habint neheine rûche
500 vor dem ubelen flûche.
alse sî dî râche scouwent,
wî harte sî sih frouwent,
daz sî danne werden getrôst,
von allen angisten erlôst.
505 (2d) Christus der ist genant
dî creftige gotis hant,
wand alle gotis werch,
dî sint creftich und stark,
dî der sun alle worhte
510 ân des vater durfte,
durch des vater êre,
daz wurde schînbêre
der gotelîche gewalt
an den sachen alsô manicfalt.
515 Ein volcwîc wart gevohten
mit michelen tuhten
(daz tete sænte Michael,
Crist selbe vil hêr)
wider einen trachen,
520 der begunde ubile machen.
den selben trachen er verwan,
den sige er ubir ime nam.
der wart ûz geworfen,
von den himelen verstôzen.
525 er viel nider zer erden,
gote alsô werde.
er ne comet niemer mêre
an dî selben êre,
dâ er wîlen ane was
530 (er ist ein bôse getwâs)
zo himele hine widere.
er viel alsô nidere,
tiefe in der helle grunt.
(dî ungenâde ist ime chunt!)
535 dâ ligit er gebunden

v. 493. tubele M, Metrik § 2, 3. — v. 500. vgl. auch P. K., s. 21. — v. 504. allera M, vgl. aber 1617. — v. 507. wande M. — v. 510. der M, vgl. aber 511. — v. 525. zo der M, s. zu v. 10.

v. 484. Fl 270. — v. 486. Fl 292. — v. 487. Math. 25, 41. — v. 495. Ps. 111, 7, vgl. s. 94. — v. 490. Fl 250. — v. 492. Fl 272. — v. 497. Fl 151. — v. 503. gl. Wdg 39, Fl 212 b. — v. 513. Fl 35. — v. 515. gl. Wdg 40, Fl 175, vgl. Inhalt, s. 97. Apoc. 12, 7. et factum est prœlium magnum in coelo: Michael et angeli ejus proeliabantur cum dracone. . . . Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, . . . et projectus est in terram. — v. 521. gl. Wdg 41.

in dem hellegrunde
mit einer ketenen umb sînen hals.
(er vôret lugene und valsc
und allirslahte bôsheit,
540 dî gûte, dist ime leit)
ein rinc ist im in sîne nasen gelegit,
der in alsô vaste hebet;
daz ist dî gotelîche craft,
daz der tûbil nit ne mach
545 uns sô vil gewerren,
sô er tete gerne,
noh allen sînen willen
niwit irvollen,
noh forder vollenbringen,
550 wen als ime got wil verhengen.

Daz den tûbil dâ gebant,
daz ist die selbe gotis hant,
unser hêrre der heilige Crist,
der beide got und mensche ist.
555 des gibit im urkunde
dî vaterlîche stimme:
nonne manus mea
fecit hec omnia?
der vater hât selbe des bekant;
560 er sprah: ‚diz tete alliz mîne hant‘.

Qui propter nos homines
et propter nostram salutem
descendit de celis.
des sule wir glouben vil gewis:
565 daz quam von sînen gensten,
daz er durh unsih menschen
von dem himele hernider steich.
unsin sunden er entweich
und wart mensche
570 durch unser allir enste
ze trôste und ze heile
der werlt al gemeine.

Dô daz himelische kint
von dem vater ûz ginc
575 von dem himele zer erden
und mensche wolde werden
und wonete hie nidene,
sîn ne gedarbeten nie dî himele;
er was dort und hie dô.
580 daz mohter hêrre wol getû,
wander sul walden
hêrre allinthalbin,
wand dem is mugelîch
allir dinge gelîch.
585 dî tûbele sîn hie nit ne wisten,
dî engele sîn dort nit ne misten;

v. 536. den M. — v. 537. umbe M, die erhaltung des e würde hier aber annahme dreisilbiger senkung bedeuten, vgl. auch Metrik § 2, 3 und v. 1762. — v. 540. die ist M, vgl. zu v. 51. — v. 541. 555. ime M. — v. 550. alsime M. — v. 552. dir M, vgl. zu 300. — v. 559. ime selbe M, vgl. s. 38 a 2. — v. 561/62. propter] beidemal peperit; per? M. — v. 564. gelouben, gwis M. — v. 575. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 583. wande M.

v. 538. gl. Wdg 42. — v. 543. Fl 33. — v. 544. Fl 102. — v. 549. Fl 305. — v. 552. vgl. Inhalt, s. 93. — v. 557. Acta 7, 50. Jesaias 66, 2. — v. 564 f. Inhalt, s. 93. — v. 571. Fl 212 a. — v. 579. Fl 122. — v. 580. Fl 51.

er ist der engele liecht,
(sî mohten sîn enberen nicht)
der menschen heile
590 aller gemeine,
dî mit ir gensten
got in dem selben menschen
gloubint und anebetent,
mit dem herzen inniclîche guetent.
595 Et incarnatus est de spiritu sancto.
daz sule wir vernemen alsô:
von dem heiligen geiste wart er entfangen,
daz des tûbelis wangen
wurden zelochen,
600 vil garwe durhbrochen
cum armilla
in maxilla
(leviathan
daz ist der bôse satan),
605 daz is alle dî genuzzen,
dannen ûz gesluffen,
dî mit irem glouben
an Crist wolden goumen.
zeme selbeme hole
610 wolde got (3a) ûz gehole
mit gûteme rehte
alliz menslîch geslehte,
ûz des tûbelis bûche,
daz er begunde slûche
615 durch michil sîne archeit.
daz tete got durh sîne irbarmicheit.
[wand der tûbel in einen slangen louch,
wener den menschen betrouc,
daz er durh des tûbelis rât
620 gefremete dî meintât,
dar umber gotis hulde verlôs;
des himeles macheter unsih erbelôs.]
Ein angil der wart geleget,
als uns dî scrift hât gesegit
625 mit gotelîcher liste,
daz is der tûbel nit ne wiste,
daz der alde slange
dâmite wurde gevangen.
der angil wart gequarderôt.
630 dô der êwige got
von dem himele hernider quam,
einen menschen er an sih nam,
beide bein und fleisc,
daz man heizet sêle und geist.
635 dâ wart dî gotheit
bedechit mit der menscheit,
wand der heilige Crist
beide got und mensche ist,
mit gotelîcher liste,

v. 592. den M. — v. 605. daz ist M, daz is nach P. K., s. 36. — v. 607. iren M. — v. 609. zo deme M, vgl. zu v. 10. — v. 615. sîn M, dagegen 616 u. 661. — v. 617. wande M. — v. 624. alsuns M. — v. 628. da mite M, vgl. zu v. 9. — v. 636. bechudit M, vgl. aber Fl 87. — v. 637. wande M.

v. 587. Bilder und Vergleiche 1. — v. 617/22. interpoliert s. 39. — v. 619. Fl 101. — v. 623. Bilder und Vergleiche, 2. — v. 625/6. vgl. Wdg 43. — v. 627. Bilder und Vergleiche 13. — v. 630. Fl 20. — v. 632. Fl 86. — v. 635. Fl 87.

640 daz is der tubel nit ne wiste,
daz dî list dî list vertruge,
alse gotiz reht bezuge.
daz wart umbe daz getân,
alse ienre Leviathan,
645 der michele walvisch,
daz der tûbil dâ ist,
sô girlîche irslunde
den menschen âne sunde,
daz der êwige tôt
650 dâmite wurde geworgôt,
alse mit dem âse tût der visch,
dâ der angil inne ist;
wand der tûbil begunde brehten
mit grôzem unrehte
655 ubir unsin hêrren den heiligen Crist,
der beide got und mensche ist,
daz er got in dem menschen anegreif,
dî dar nie ne besleif
mit neheinerslachte sunden,
660 er ne mohtin nit verscunden, —
wen daz durh sîne archeit
den juden riet er daz leit,
daz sîe Cristum viengen
und in an daz crûce hiengen
665 ân alle sîne sculde.
dar ane begunder dulden
den grimmigen tôt.
dâ verwaldigote got
mit sîner gotelîchen craft
670 des tûbeles ubirbracht
und wart der tûbil dâ gevalt
von sîner bôsen gewalt,
dî er an dem menschen habete,
dô er sundiclîchen lebete
675 und wart Cristo gegeben,
wander sînes selbis leben
durh den menschen verlôs,
dâ der vater umbe vercôs
alle unse sculde
680 und gab uns sîne hulde
durh des sunis enste.
dî genâde was des gespenste:
dî gereinete in dem blûte
dî sînes sunes gûte,
685 dî dî toufe tougent
und an den gotis sun geloubint.
qui crediderit et baptizatus fuerit,
salvus erit.

v. 642. gotis M, got iz nach Vogt. — v. 650. dâ mite M, vgl. v. 9. — v. 651. deme M. — v. 653. Wande M. — v 657. den M. — v. 661. wendaz er durh M, vgl. auch 386. — v. 671. gvalt M. — v. 673. den M. — v. 676. wander M. — v. 684. den gereineren in dem blute sines sunes gute M. Zu meiner besserung vgl. 171. 852. 1040. 1660. P. K. s. 36. will di genert er lesen. — v. 685. der toufe? vgl. 1484.

v. 642. Fl 306. — v. 649. Fl 215. — v. 660. Fl 100. — zu 661 flg. vgl. Inhalt, s. 99. — v. 663. gl. Wdg 44. Fl 89. — v. 667. Fl 265. — v. 671. Fl 105. — v. 678. Hon. ex deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum et dedit nobis ministerium reconciliationis, vgl. auch s. 95. — v. 678. Fl 213. — v. 687. vgl. 3663. Marc. 16, 16.

Natus ex Maria virgine.
690 dî heiligen prophete
dî hêten vor irchundit,
daz Cristus hât irvollit.
von einer frouwen wart er geborn,
dî hêter selbe im ircorn
695 an der erden zeiner mûter,
heilich und gûte.
dî was comen mit rehte
von edelem geslechte
des israhelschen lûtes,
700 des kuningis Davidis,
des wîsen Salemonis,
des irweleten Aaronis,
des getrûwen Abrahamis.
ih sagûh, daz dâ wâr ist,
705 [daz nie ne wart in tuginden
under allin werltkuningen
nehein hêrre alsô rîche,
der sih muge gelîchen
unseme hêrren dem heiligen Crist,
710 (3b) der von ir geboren ist.]
dî frouwe generosa,
scône als eine rosa,
dî gebar daz scône lilium,
[daz dâ heizet lilium convallium,
715 salutem fidelium]
verum dei filium,
den gwâren gotis sun,
Jhesum Christum,
den gebar sî maget reine
720 (dî êre dî hât siu eine
vor allen anderen frouwen.
des sule wir unsih frouwen)
ân ir lîbis sêre
(daz ne gescâ ouh ê nie mêre,
725 noh ouh niemer mêr ne tût
neheiner frouwen alsô gût,
neheinerslahte wîbe)
mit ganzeme lîbe,
unbewollin irre magitheit.
730 daz gemachete sîn goteheit,
di dar alle dinc gebôt,
dî naturam hât geordinôt.
er môste ouh vil wol handelen,
dî naturam wandelen,
735 swî sô er gebûtit,
im sînen willen dûtit.
Der stam der heizet Jesse,
de cuius radice
virga floruit,

695. keiner M, vgl. aber 194. — v. 699. israheltschen M. — v. 704. sage M, vgl. zu 402. — v. 710. geborn M. — v. 711. Absatz M. — v. 712. alsein M. — v. 717. gvaren M. — v. 719—729. Interpunktion und klammern von Vogt, vgl. auch Zsfdph. 26, 552. — v. 722. wis M. — v. 727. neheiner slahte M, aber 539. 659. — v. 732. natura M, vgl. 734. — v. 736. in M.

v. 690. Math. 1, 22 . . ut adimpleretur, quod dictum est a Domino per prophetas. — v. 694. Fl 88. — v. 697. Fl 97. — v. 705/10. interpoliert? s. 36. — v. 705. Fl 70. — v. 713. Bilder u. Vergleiche 3. — v. 714/5. interpoliert, s. 41. — v. 719. Fl 98. — v. 724. Fl 109. — v. 730. Fl 52. — v. 734/36. vgl. Inhalt, s. 96. — v. 737/48. strophe, Metrik § 10. — v. 737. Bilder u. Vergleiche 4.

740 germen protulit.
dan ûz wôs ein rûte
heilich und gûte
— daz ist dî veltblûme —
der cristenheit ze rûme.
745 den dî selbe rûte getrûc,
io ne wart nie nuit samen gût,
sô sî beide ensamt sint,
dî selbe mûter und ir kint.
Die frouwe heizet Maria,
750 daz quît: maris stella,
daz sprihit: meris sterre.
an ir nist nehein werre,
wande sî hât gewunnen
den vîl lîhten sunnen,
755 dem dî vinsternisse ist untrunnen.
von ir ist ûf gerunnen
der sunne des rehten,
Cristus unser threchten.
an dise werlt er von ir quam,
760 er irlûhtet wîb und man.
dî dâ an sînen namen
ir glouben willent haben,
den hât er gegeben dî gewalt,
daz sî mugen werden zû gezalt
765 den gwâren gotis kinden,
dî dâ in himele sint.
er hât uns vil wol getrôst,
den flûch hât er zelôst,
der uns wîlen was getân
770 durh unsin vater Adam.
den flûch hât er geendet,
den tûbil hât er geschendet,
den tôt hât er irsterbit,
der uns hâte verterbet.
775 vil gût was sîn ellen.
er hât in dî helle
einen biz gebizzen,
den dâ ûz geslizzen
ze gûteme heile
780 alleme deme teile,
daz er dannen irlôste,
sînis rîchis getrôste.
dem hât er gegeben sînen segen,
dar mite den êwigen leben
785 sua pietate
plenus gratia et veritate,
daz quam von sîner mildihheite,
er ist vol der wârheite.
Et homo factus est,
790 crucifixus etiam pro nobis,
passus et sepultus est sub Pilato.
daz dûtit alsô:
ih gloube, daz er gecrûcegit wart,
gemarterôt und irstarb

v. 747. en samt M, vgl. 1376. — v. 749. dir M, vgl. 300. — v. 753. gwunnen M. — v. 758. cristus ist unser M. — v. 763. gwalt M. — v. 764. gesalt M, vgl. Fl 224. — v. 765. gvâren M. — v. 771/73. hâter M, aber 763. 768. — v. 777. ein M, vgl. aber 109. — v. 783. den hâter M, s. zu v. 771. — v. 793. nih M.

v. 751. Bilder u. Vergleiche 10. — v. 757. Bilder u. Vergleiche 5. — v. 764. Fl. 224. — v. 776. Bilder u. Vergleiche 6. — v. 781. Beispiele für parataxe aus dem Glouven bei Kraus, zu KDG. V, 52. — v. 785. Johs. 1, 14. 17. — v. 787. Fl. 75.

795 under Pilati gezîten
ze gnâden allen den lûten
und daz sîn heiliger lîchame
wart nider geleget in deme grabe.
Er bedâhte wol unsin scaden,
800 den wir an dem holze gnomen haben.
an dem holze worde wir alle verlorn;
Adam machetuns den zorn,
der brâhte al eine
dî werlt al ze leide,
805 [mit sîner ungehôrsamicheit
mahter uns allen daz leit,
den vil michelen scaden,
den wir beide zem lîbe und zer sêle haben;]
wandter tete, daz dâ ne touc;
810 von einem appel er gesouc
dur des tûbelis gescaf
daz vil bittere saf,
den vil sûren smac,
dâ daz vergift ane lac,
815 daz uns allen tete den tôt.
des hâtten got gewarnôt
durh sînes selbis gûte,
des ne wolder niwit hûten
unse vater Adam.
820 daz mohter wole habin getân.
ob er sô wolde,
als er von rehte solde,
getrûwen und horchen
den gwâren gotis worten,
825 (3c) die er mit ime redete.
bescheidenlîch er ime sagete:
swelehes tages er sih vergêze,
ob er daz obiz êze,
dâ wurdime dâ ze stête chunt,
830 daz er zer selben stunt
dâmite daz irworbe,
daz er des tôdis sturbe.
Dô teter leider ubele;
des tûbelis lugene
835 begunder baz getrûwen.
daz begundin sider rûwen,
leider alzespâte,
ze neheineme sîneme râte.
alsô wart Adam
840 gote ungehôrsam,
von des tûbelis râte
zebrochen der immunitate.
er tete sacrilegium
und daz gûte privilegium,
845 dî heiligen winescaf,

v. 795. Pilatis M. — v. 801. einem M, vgl. 800. — v. 802. 806. mahte uns, mahte er M. Vgl. aber 155 etc. — v. 808. zo dem, zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 810. appele M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 816. hatten in M. — v. 821. ober M, vgl. 827. — v. 822. alser M. — v. 826. bescheidenlîche M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 829. wurde M, vgl. zu 402. — v. 830. zo derselben M, vgl. zu v. 10. — v. 831. da mite M, vgl. zu v. 9. — v. 838. *ch*eineme M. — v. 842. emunitate M.

zu 799/859. vgl. Inhalt, s. 98. — v. 805/8. interpoliert, s. 40. — v. 827. nach Gen. 2, 17. in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. — v. 831. gl. Wdg 45. — v. 836. gl. Wdg 46.

dinzvischen gote und den menschen was,
dî zervôrter und zestôrte,
wander got nit ne hôrte.
dâmite wurde wir alle verlorn,
850 got irbarwete Adame sînen zorn.
Crist aber aleine
der begundunsih alle heile
durh dî sîne gûte.
mit sînes selbis blûte
855 sô versûnter dî vîentscaft,
dî entwischen den menschen und gote was.
daz bezeichenôt daz cussen,
daz underzvischen
zer misse tûnt dî lûte;
860 daz ist daz gedûte.
Crist tetuns êren gnûc;
mit sînem tôte er irslûc
den unsin tôt garwe
an dem holt vagere,
865 dâ er den tûbil mite verwan.
dô er den sige ubir in genam,
dô vôr er zer helle
und lôste dî alle,
dî dâ comen wâren
870 vor vil manigen jâren,
dî gûten patriarchas,
dî heiligen prophetas
und andre sîne holden,
dî an in glouben wolden.
875 dime gedienet habeten,
dî wîle dî sî lebeten,
dî begunder alle wîsen
zem frônen paradîse;
daz macheter dô offen,
880 daz was uns ê vor beslozzen.
Nû hât er den wec gereitet,
dî hinnen dare leitet
hominem dignum
ad vite lignum.
885 deme wege sule wir volgen;
daz ist Crist selbe.
daz fûrige swert
hât er umbe gekêret,
daz uns den wec werte,
890 biz unsih Crist generte.
der heilige engel Cherubin
der lâzet uns dar în
und offenet uns dî porten,
wolle wir Cristo horchen.

v. 846. di inzw. M, vgl. zu 51. got M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 849. dâ mite M, vgl. zu v. 9. — v. 850. siñ M. — v. 852. begunde M, vgl. zu 402. — v. 859. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 867. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 875. di ime M, vgl. zu v. 51. — v. 878. zo dem M, vgl. zu v. 10. — frônem M. — v. 881. ir M. — v. 882. dar M, vgl. zu 437. — v. 887. dar hs.

v. 847. Fl 319. — v. 851/60. vgl. die ausführungen über die messe, Inhalt s. 102. — v. 853. Fl 40. — v. 857. Fl 12. — v. 866. Fl 92. — v. 867. vgl. Inhalt, s. 98, Fl 93. — v. 869. gl. Wdg 47. — v. 873. gl. Wdg 48. — v. 877. gl. Wdg 49, Fl 225. — v. 887. Fl 217.

895 dâ gibit uns dî gotes sun
manna absconditum,
daz ist daz lebindige brôt,
daz hât irsterbit unsen tôt,
daz ubirtriffit alle sûze.
900 daz ih des smecken mûze,
des bittich dih, hêrre, heiliger
Crist,
wand du selbe daz brôt bist!
swer des brôtes geizzet,
allis hungeris er vergizzet,
905 dem ne gewerrit niemer mêr
weder leit noch sêr,
der wirt zer selben stunt
vil frô und wol gesunt,
des beginnet er sih mende
910 immer ân ende.
Daz selbe himelische kint
manige gnædiclîche dinc
dî hât er uns bescheinet,
unse valle wol geheilet;
915 daz er unsich hiez toufen,
in sînen namen besoufen
in den wazzerlîchen unden
zablâze unsen sunden,
daz teter uns ze liebe.
920 er hiez uns scrîben briebe
von sîner goteheite,
dî lêrent uns dî wîsheit,
alle dî mâze,
waz wir sulen tûn und lâze,
925 dî wîle wir an dirre werlde
hie wesen,
dâ mite wir zer sêle megen
gnesen.
Crist ne hât unsir nit ver-
gezzen;
er hêrrer gît uns ezzen,
alle tage trinken.
930 daz reine geschinke,
sîn selbis fleisc und blût,
daz ist uns zer sêle vil
gût.
mit alsô getâner lîbnare
wolder hêrr unsih bewaren,
935 unse sêle generen,
dem leiden tûbil beweren;
wand der tûbil verit umbe

v. 905. dē hs. — v. 906. hunger M, vgl. aber 904 und 3096. — v. 907. zo der selben M, vgl. zu v. 10. — v. 909. beginneter M. — v. 913. hâter M. — v. 925. hie sulen wesen M, leben hs, vgl. s. 38 a 2. — v. 926. 932. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 928. 934. herre M, vgl. zu v. 77. — v. 937. wande M.

v. 895. vgl. 3778 und Inhalt, s. 96. — v. 895 flg. Apoc. 2, 17. vincenti dabo manna absconditum —; Johs. 6, 31. patres nostri manducaverunt manna in deserto . . 32 pater meus dat vobis panem de coelo verum. 35 ego sum panis vitae, qui venit ad me, non esuriet et qui credit in me, non sitiet unquam. — Jes. 49, 10 (Apoc. 7, 16) non esurient neque sitient et non percutiet eos aestus et sol. vgl. s. 96. — v. 897. Bilder u. vergleiche 7. — v. 905. gl. Wdg 50. — v. 908. Fl 235. — v. 909. gl. Wdg 51. Fl 237. — v. 914. Fl 94. — v. 919/26. vgl. die ausführungen zur messe, Inhalt, s. 102. — v. 924. Fl 169. — v. 932. Fl 220. — v. 935. Fl 219. — v. 937 flg. Bilder u. vergleiche 11. — 1. Petr. 5, 8. quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.

als ein lewe wilde,
in der werlde (3d) ruhlende,
940 den menschen sûchende,
wâ er den vinde,
den er mege verslinde.
er stellet uns dî stricke
leider vil dicke,
945 dî sîne bôsen netzen
beginnet er uns setzen,
daz er unsih mite gevâhe.
des beginnet er harte gâhe,
daz er uns bevelle
950 hin zer helle,
dâ er selbe wesen hât,
daz unsir ne werde nehein rât,
noch uns engeschê nehein gût,
als ime selbem ne tût.
955 dem sule wir vaste widerstên,
fortes in fide;
wolle wir den glouben vaste haben,
sô ne mah uns der tûbil nit geschaden.
Dî selben gûte spîse
960 ze geistlîcher wîse
dî geheiliget got von himele
in sûnlîchem gebilede
von brôte joh von wîne
in der selben wîle.
965 daz verwandelet got tougen;
(daz ne muge wir nit bescouwen
mit fleisclîchen ougen,
sunder mit dem glouben)
in sîn fleisc und in sîn blût;
970 dî gotis craft daz tût,
ze gnâden unsih bereide
nâch Cristis wârheite,
der uns daz gelobete,
ê er den tôt gedolete,
975 dâ er mit sînen jungeren saz
und allir lezest mit in az.
dô er des âbundes mit in merte,
vil wol er sî gewerte;
alliz, daz er in gehiez,
980 vil wâr er hêrriz alliz liez.
Dâ er mit in saz an dem banke,

v. 938. alse M. — v. 939. ruwende M; zur besserung vgl. Bilder u. vergleiche 11. u. Diemer, D. G. 364, 21. jâ vert er ruhelente (vom teufel). — v. 950. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 954. als ime M, vgl. zu 550. — v. 962. sv̂nlich, v. 969. blv̂t, v. 970. tv̂t hs. — v. 973. globete M, Metrik § 2, 2. — v. 980. herr M, vgl. zu v. 77. — v. 981. 982. den M.

v. 943/45. s. Bilder u. vergleiche 12. — v. 951. Fl 293. — v. 956. 1. Petri 5, 9. vgl. 2965. — v. 958. Fl 103. — v. 959/70 vgl. Inhalt, s. 93. — v. 962. Fl 79. — v. 979. gl. Wdg 52. — v. 981. Marc. 14, 22. et manducantibus illis . . . . [9, 16 [acceptis autem quinque panibus] respexit in coelum et benedixit illis. Acta 27, 35 et sumens panem, gratias egit Deo]. Marc. 14, 22. accepit Jesus panem: et benedicens fregit, et dedit eis, et ait: Sumite, hoc est corpus meum. Luc. 22, 19. quod pro vobis datur: hoc facite in meam commemorationem. Marc. 14, 23. Et accepto calice, gratias agens dedit eis: et biberunt ex eo omnes.

[dâ begunder dem vater danke,
dô hûb er ûf sîne ougen,
ze himele begunder scouwen,
985 gote begunder danken]
dâ nam er mit den handen
daz brôt, daz vor ime lach,
vil wol er iz gesegende und brach,
sînen jungeren er iz gab.
990 alsus er zôzin sprah:
„ir hêrren algemeine,
diz brôt solt ir under ûh teilen,
wandiz ist mînes selbis lîchame.
(des sult ir gôten glouben haben)
995 daz wirt schiere gegeben
(des wil ih mich verplegen)
zer marterunge
in ablâz ûher sunde.
dâ âzen sî alle daz brôt,
1000 als ir hêrr in gebôt.
Binnen der selben wîle
den cof nam er mit dem wîne
und segente dar inne
eine vil gûte minne
1005 und gab in daz geschenke,
und hiez sî alle dannen ûz trinke.
er sprah, iz wêrin getrunken vil gût,
wandiz wêre sînes selbis blût.
dô trunken sî algemeine
1010 daz trinken alsô reine.
Unsir hêrre Crist redete,
sînen jungern er sagete:
„dise merunge
vor ûher sunde,
1015 dîch mit û habe getân,
dî sult ir nâh mir begân,
vil dicke trinken,
mîn mite gedenken.
daz sult ir tûn gewisse
1020 in mîn gehugnisse;
alse dicke sô irz tût,
iz is û zer sêle vil gût.
Alsô bringit man gote
nâh Cristes gebote
1025 in der cristenheit allertagelîh
daz offir alsamelîch,
beide wîn und brôt,
alse Crist dâ gebôt.
daz sal man tûn dicke,
1030 daz wazzir, daz ist daz dritte,
daz mengit man dar zû;
daz sol man von rehte tû,

v. 997. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1000. alsir M, hêrre M, vgl. zu v. 77. — v. 1002. den wine M. — v. 1005. geschenke M. — v. 1007. were M, vgl. zu 402. — v. 1012. jungeren M, Metrik § 1. — v. 1019. gwisse M, Metrik § 2, 2. — v. 1021. iz M. — v. 1022. zo der M, vgl. zu v. 10.

v. 982—86. interpoliert, s. 40. — v. 994. Fl 14. — v. 1019. gl. Wdg 53. — v. 1022. KDG. zu II, 107, wo auch 1066. (s. 97) 1744. 2030. (s. 94) 2293. 2382. (s. 96) 2506 (s. 90) erwähnt werden. — v. 1023—41. vgl. das zur messe bemerkte, Inhalt s. 102.

des ne sol man niht enbere,
wande Cristo wart mit deme spere
1035 gestochen in sîne sîte
eine wunden wîte.
dô iz begunde giezen,
dî sîten nider fliezen
blût und wazzer,
1040 daz wôsch der werilde laster,
sam iz noh alle tage tût,
beide daz wazzir und das blût.
Diz drinken und diz ezzen
— daz man nit ne vergezze
1045 dî michelen arbeit,
die got durh manchunne leit
hie in der erden;
daz iz verdileget nit ne werde —
daz sal ite (4a) nûwe
1050 mit geistlîchem gebûwe
alle tage dî cristenheit,
dî wîle daz dî werlt steit,
zo lobe und zo êren
unseme lôsêre,
1055 zo lêre unsin chinden,
den after chumelingen,
mit gûter andêchte,
(daz chumet uns zo rechte,)
gefundet in den vesten grunt,
1060 (Crist, er ist der vullemunt.)
des ne sal uns niet verdrieze,
des muge wir wole genieze
an dem êwigen lîbe,
dâ wir iemer sulen belîben.
1065 Diz machet got gewesse
in der heiligen messe,
dî die prîster singet,
— zo gote uns mite dinget —
ubir dem altâre.
1070 daz bezeichenit zwâre
daz heilige crûce vrône,
dâ Crist scône
den grimmigen tôt ane nam,
dô er den tûbil mite verwan.
1075 dî chelich bezeichenot daz grab,
dâ Crist inne lach,
den dî prîster under handen hebet;
gwislîcher dâ begrebet
gotis fleisch und blût.
1080 alliz daz dî prîster dâ tût,
iz ist gewisse
ein gehucnisse
an ein wâr urchunde
der gotis marterunge.
1085 Die prîster hât gebilede
Cristis von himele,
als er gegerwet dâ steit
und vor dem altare begeit
den gotelîchen rât
1090 vor unse missetât,

v. 1042. wazir M. — v. 1050. geistlicheme M, Metrik § 1. — v. 1063. deme M. — v. 1065. gwesse M, Metrik § 2, 2. — v. 1078. gwislîche M, vgl. zu 826. — v. 1081. gwisse M, Metrik § 2, 2. — v. 1082. [b]gehucnisse e[a]in ein hs. — v. 1087. alser M. — v. 1088. deme M.

v. 1039. Apoc. 1, 5. lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. — v. 1045. gl. Wdg 54. — v. 1047. Fl 134. — v. 1057. gl. Wdg 55. — v. 1060. vgl. Inhalt, s. 93. — v. 1061. gl. Wdg 56. — v. 1065/1213. vgl. Messe, Inhalt, s. 103.

den der êwige got
Crist selbe gebôt —
mit ûzgebreiten handen
den alter ubirvangen,
1095 alse Crist an deme crûce stunt.
dî rede ist uns wole chunt.
[Der tûvil uns vil gerne senket.
dî prîster ouch dâ gedenket]
der ubelin und der gûten
1100 der lebenden und der tôtin
[mit vil innichlîchen gebete,
alse Crist selbe tete,
dô er an deme crûce stunt.
dî rede ist uns wole chunt!]
1105 dô sprach iz alsus
unse hêrre Jhesus:
„pater ignosce illis, quia nesciunt,
quid faciunt“.
daz sprichit: hêrre vater, dû salt vergeben
1110 den, dî mir den lîb nement.
vergib in ire sculde
und lâz sî habe dîne hulde
und lâz sî wider dich werde versûnet,
wande sî ne wizzent, waz sî tûnt.
1115 Alsô brenget dî prîster,
vater und meister,
daz opfer alsô reine
vor dî werlt algemeine,
daz Crist selbe brâchte
1120 und der nôte gedâchte
an dem crûce vrônen.
wî mochten wir ime des gelônen?
[gotis lîchame und sîn blût
daz ist uns zo sêle vil gût.]
1125 Von dû ist gewisse
dî heilige misse
uns sundigen alsô gût gehôrt,
wand dî heiligen gotis wort
dî machent uns gote gemeine,
1130 von unsen sunden reine.
dî gewâre gotis zôvirsicht
dî beswîchet uns nit,
der geloube uns nit betrûgit,
ob daz herze nit ne liugit,
1135 ob daz herze zô gehillit
deme gotis worte, daz dâ schillit.
der zwîvel uns aber senket,
als daz herze missedenket,
daz iz zwîvelet alsô tougen
1140 an deme wâren glouben.
Swaz sô handelôt der mût,
iz sî ubil oder gût,
in deme herzen stille,
got weiz wole den willen.
1145 daz herze ne zwîvelot nie sô tougen,
iz ne sêen gotis ougen;

v. 1107/8. dimitte — non enim sciunt Luc. 23, 34. — v. 1125. gwisse M, Metrik § 2, 2. — v. 1128. wande M. — v. 1138. alsiz M, versehentlich noch 1139? — v. 1146. sêan M.

v. 1097/1124. verschoben und interpolierte bestandteile enthaltend, s. 42. — v. 1099. gl. Wdg 57. Fl 163. — v. 1101. Fl 187. — v. 1107. Luc. 2[illegible]
v. 1129. gl. Wdg 58. — v. 1143. gl. Wdg 59. —

alle herzen sint im offen,
nehein gedanc nist im vor be-
slozzen.
swer in dem herzen tougen
1150 zwîbelet an dem glouben,
der tût vil ubile,
der zîhet got lugenen,
daz er velschit gotis gifte
in sô getâner geschihte.
1155 gotis gnâden der is vile,
er mac alliz, daz er wile.
Crist der is dî wârheit,
dî lugene diu ist ime leit,
an sînem munde
1160 ne wart nie funden
neheinerslahte lugene;
er leistit sîn gelubede
den gloubigen albereite
nâh sîner wârheite.
1165 Dî geistlîchen dinc
dî durh menschen drane sint,
dî heizent sacramenta.
dî suln von rehte bestâ
âne zwîbil, unbescolden,
1170 ob wir selben wolden
der gnâden geniezen,
dî uns Crist hât geheizen.
Wand der gotelîche rât,
dî durh menschen drane stât,
1175 der ne wart nie gedâcht
von menschen vore brâht,
von menslîcher wîsheit
in diser werlde gebreit.
got selbe den rât gedâhte,
1180 von dem himel er in brâhte
her nider zer erden
zo michelem werde
allen sînen holden,
dime dienen wolden.
1185 Alsô hât uns Crist gegeben
dâmite den êwigen leben,
sîn selbis fleisc und blût;
dâ wirt der gloubige mensche
mite behût,
dîz trinkit und izzet,
1190 der gûte nit ne vergizzet
mit gotis vorhten,
mit geistlîchen zuhten,
mit inniclîchen rûwen,
mit brûderlîchen trûwen;
1195 wand der heilige Crist,
der wil haben sîne mitewist
in des menschen herzen;
dâ er weiz den smerzen
der wârin rûwin,
1200 dâ beginnet er bûwen
statelîchen inne
mit des heiligen geistis minne.
der mensche der is gote lieb,
ouh ne lêzet er in niet

v. 1147/8. ime M. — v. 1161. neheiner slahte M, vgl. aber 539. 659. — v. 1162. gelvbede M. — v. 1173. Vvand M. — v. 1180. himele M. — v. 1181. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1184. di ime M, vgl. zu v. 51. — v. 1186. dâ mite M, vgl. zu v. 9. — v. 1189. diz M = di iz, worauf mich Herr Dr. Paul Köhler aufmerksam machte. Vgl. auch v. 1335 und Heimat, § 13 a 1. — v. 1195. wande M.

v. 1155. Fl 41. — v. 1157. vgl. Inhalt, s. 93. — v. 1175. gl. Wdg 60. — v. 1183. Fl 150. — v. 1185. gl. Wdg 61. Fl 216. — v. 1195. vgl. Inhalt, s. 95. — v. 1203. Fl 60.

1205 zem jungisten verderben;
dâ in dem himele sol er werden
der heiligen engele gnôz;
sîn lôn wirt dâ vil grôz.
Swelih mensche zer misse gerne gêt
1210 und bedâhtlîche dare stêt,
mit gûter andêhte,
iz comet ime ze rehte,
mit rehtem glouben,
got der nimet sîn goume;
1215 vil wol er in gewert,
swaz er rehtes an ime gert
und mit vil innechlîchem gebete.
alliz daz er ie getete
wider gotis hulden
1220 von manigen sînen sculden,
des wirt ime vil dâ vergeben,
wil er cristenlîche leben
und wil er sîn gemûte
kêren an die gûte.
1225 Swer ze missen sîn offer gibet,
alse dî cristenheit pligit,
ze lobe und zêren
sînem scheffêre,
sîner sêle ze wegede
1230 swileher leie havede
— dis sî luzil oder vile,
alse der mensche selbe wile
und ime sîn wilkûre
in sîme herzen setzet vore,
1235 is sî grôz oder cleine,
daz sol wesen reine,
mit rehte gewunnen,
des sol er gote gunnen;
daz opfer daz ist bequême,
1240 gote annême.
iz sî silber oder golt,
got machet er ime holt;
iz sî daz brôt oder daz ei,
er gibit gote ein obelei,
1245 sînen zins er gote bringit,
ze dienist er sih ime bekinnet,
zeigeneme knehte,
daz er von rehte
sul ime ze liebe
1250 (4c) eigenlîche dienen,
daz er got dâ mite ermane,
daz er sîn gnâde habe,
daz er rûchin beware,
swâ sô er hine vare,
1255 sîn lîb und sîne sêle
und sîne werltlîchen êre
vor sunden und vor scanden,
vor allen vîanden,

v. 1205. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 1209. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1210. bedahteclîche? vgl. zu 334. dar M, vgl. 437. — v. 1221. vil ime? — v. 1246. dieniste M. — v. 1249. sule M, vgl. zu 402. — v. 1253. ruche M, vgl. zu 402.

v. 1210. Fl 188. MSD. XLIX, 3 u. anm. — v. 1212. Fl 205. — v. 1214. Fl 206. — v. 1215. gl. Wdg 62. Fl 207. — v. 1218. Fl 251. — v. 1223. Fl 191. — v. 1225/63. vgl. messe, Inhalt, s. 103. — v. 1231. Fl 127. — v. 1236. Fl 189. — v. 1246. Fl 185. — v. 1257. Fl 245.

daz er zallin stundin
1260 in den rehten werde funden
und niener ne werde verdamnôt
in den êwigen tôt.
Resurrexit tertia die secundum scripturas,
wande got mit ime was;
1265 dar nâh an dem dritten tage
stunt er ûf von dem grabe
lebindic von den tôten
und irbarwete sih den gûten,
den sînen lieben holden,
1270 dî an in glouben wolden.
beide hêrren und frouwen
liez er sih bescouwen,
daz er mit in redete.
bescheidenlîch er in sagete,
1275 daz iz ime wol was irgangen,
daz er von dem tôde was ûf erstanden.
Diz wâren minniclîche dinc.
mit sînen jungeren er ginc,
beide stunt und saz,
1280 understunden er ouh vor in az,
daz sî heizent pîebrôt
âne hungeris nôt.
er liez sih ouh berûren
zunsem gevôre.
1285 daz teter umbe daz,
daz sî getrûweten deste baz,
daz er selbe wol lebete
und wêrlîche hebete
beide bein und fleisc,
1290 daz er ne wêre nehein lugingeist;
des wânden sî gwisse,
daz er wêre ein getûsternisse,
daz den menschen dicke trûgit,
wand der tûbel sô vil gelûgit,
1295 wî er den menschen von gote geverre,
des gwâren glouben geirre.
Vil dicke er zôzin quam;
beide wîb und man,
dî lêrter al glîche
1300 von dem gotis rîche,
als er dar vor getân habete,
dô er an disem leben lebete.
vil er mit in redete,
gwerlîch er in sagete
1305 alliz daz er hêt irliden.
daz dâ wîlen was gescriben

v. 1274. bescheidenlîche M, vgl. zu 826. — v. 1287. daz erz selbe were er wlebete M, ich verbesserte nach 2224. — v. 1294. wander M. — v. 1296. gvaren M. — v. 1301. alser M. — v. 1304. gwerlîche M, vgl. 826. — v. 1306. daz daz M.

v. 1259. gl. Wdg 63. — v. 1261. Fl 266. — v. 1263/1340. siehe Predigt u. Reimpredigt, s. 88 und Inhalt, s. 99. — v. 1265. Fl 91. — v. 1271. gl. Wdg 64. Fl 162. — v. 1284. gl. Wdg 65. Fl 307. — v. 1298. Fl 161. — v. 1300 flg. Luc. 24, 44. Et dixit ad eos: haec sunt verba, quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia, quae scripta sunt . . . . in Prophetis. . . . Johs. 20, 20. gavisi sunt ergo discipuli viso domino.

von sîner gedult,
daz hêter alliz irvolt.
daz dî propheten
1310 von ime gesaget hêten
und daz comen solde,
als iz got wolde,
des begunder sî allis innen.
dô begunden sî sih versinnen
1315 der rehten wârheite,
dô geloubeten sî bereite
und wâren sî vil frô
viso domino.

Wir lesen in den scriften
1320 der vier evangelisten,
dî dî wârheit hânt gescriben
und dî lugene vermiden,
daz in den selben stunden
mit Cristo ûf irstunden
1325 vil maniger heiligen lîchamen;
dî gingen ûz irn graben.
dî dâ tôt wâren
vor vil manigen jâren,
(des nist zwîbel nehein)
1330 dî quâmen ze Jherusalem
und begunden sih irbarwæn
dâ vil manigen
mit den sî dâ redeten,
wêrlîche sin sageten,
1335 wîz was irgangen,
daz sî wâren ûf irstanden,
wîlen irstorben,
lebendich dô worden.
den sî sih dâ nanten,
1340 ir namen sî wol irkanten.

Diz liez got gewerden
hie nider an der erden
durh sîn selbis êre;
er wolde mite bewêre,
1345 daz nieman ne sol zwîbelen
an dem êwigen lîbe,
daz dî tôten sulen ûf irstê
in einer geistlîchen ê,
daz daz fleisc von der erden
1350 lebendic sol werden
von der gotelîchen craft,
dâ er alle dinc mite getûn mach.
swenne daz got gebûtet,
(vil wol er daz gedûtet)
1355 sô wirt der mensche lebendinc
(daz sint wunderlîche dinc)
dan irstêt er ûf von der erden.
daz mûz alsô werden;
(4 d) sô comet menschlîch geist
1360 und irquicket sîn eigen fleisc,

v. 1312. alsiz M. — v. 1319. kein absatz M. — v. 1332. manigen [armen?] M. — v. 1334. si ime M, vgl. auch zu v. 51. — v. 1355. lebendic hs.

v. 1313. gl. Wdg 66. Fl 302. — v. 1314. Fl 303. — v. 1323 flg. Math. 27, 52. Et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus, venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis (Honor. Spec. eccl. 993) plurima eis de alia vita narraverunt. — v. 1329. Fl 15. — v. 1339. gl. Wdg 67. — v. 1341. vgl. Inhalt, s. 99. — v. 1351. gl. Wdg 68. — v. 1356. Fl 110.

sô wêdet geiste glîch
sîn eigen fleisc ane sih,
sô wirt fleische glîch
sînem eigenen geiste glîch.
1365 diu zwei beide
dî werdent ein gemeine
in eneme lîbe,
dî mûzent insamet lîden,
— iz sî ubil oder gût, —
1370 alse der mensche hie getût;
dî ne mac lieb noch leide
niemer mêr gescheide,
noh neheinerslachte wîze
niemer mêr zeslîzen;
1375 dî ne sterbent niemer mêre,
si môzen insamet kêre,
swar sô got gebûtit
und in ire werch gedûtin.
Crist sîne holden,
1380 dime dienen wolden,
vil wol er dî trôste,
wander wol wiste
den michelen smerzen;
den sin ir herzen
1385 hêten algemeine
durh dî grôzen leide,
daz sî wânden in verlorn,
wande sî hatten in ircorn
ze meistere und ze hêrren.
1390 sî hêten in alsô gerne
grôze lange wîle
in disem brôden lîbe.
Den hêrren ouh dô gescach
vil dicke grôz ungemach,
1395 daz in dî juden tâten.
dô sî Crist irsterbet hatten,
ze dinge sî sie vemeten
dî gnôzscaft in versageten.
sî sprâchen, sî wâren unreine,
1400 nieman ne solde mit in gemeinen,
[wande sî dî werlt verkêrten;
daz sî dî lugene lêrten,
darane solde sih nieman kêren,]
sî wâren lûgenêren
1405 [und wâren ouh couhchelêren;]
daz conde sî wol gelêren
Crist ir meister.
mit dem unreinen geiste
wâren sî al besezzen,
1410 got hêt ir vergezzen.
Diz begunden sî alliz dulden
durh dî gotis hulde.
ze gote sî sih trôsten,
wande sî wol wosten,
1415 daz dî juden tâten daz

v. 1365. zvei M. — v. 1368. in samet M, vgl. aber 1376. — v. 1373. neneheiner slachte M, vgl. aber 539. 659. — v. 1377. swa M. — got fehlt M; erforderlich machen ihn metrik und inhalt, KDG. zu II, 107, muss also diesen vers aus seiner liste streichen. vgl. auch v. 1353. 2812. 3740. v. 9 fehlt bei Gr gote, s. d. — v. 1380. di ime M, vgl. zu v. 51. — v. 1384. si in M, vgl. zu v. 51. — v. 1389. heren M. — v. 1392. disen M. — v. 1396. haten M. — v. 1398. im M. — v. 1410. hetir M.

v. 1379. vgl. Inhalt, s. 99. — v. 1381. gl. Wdg 69. — v. 1889. Fl 68. — v. 1393. gl. Wdg 70. — v. 1401—1403. 1405. interpoliert, s. 41. — v. 1411. gl. Wdg 71.

durh nît und durh haz;
dô sî Crist bekêrte,
daz er sî nie ne gelêrte
weder falsc noh lugene
1420 noh neheine dinc ubile,
daz er âne veichen
tete diu manige zeichen,
dâmit er dî werlt getrôste,
dî sundigen irlôste
1425 von manicfalden nôten
mit grôzen sînen gûten.
Die rede sol vͥ wesen chunt:
sint daz Crist ûf irstunt,
sô ne wart er schînbêre
1430 diser werlde niwit mêre
sunder sînen holden,
dime dienen wolden.
daz wolder den lûten
dâ mite bedûten,
1435 daz dî unrehten
Crist unsen trehten
niemer sulen bescouwen
mit ir selbis ougen
in sîner clâricheite
1440 der êwigen goteheite.
sî sehent in iedoh gemeine
zem urteile,
als er comet von himele
in dem selben bilede,
1445 als in dî juden verzalten
und an dem crûce qualten.
Et ascendit in celum, sedet ad dexteram patris,
des sule wir alle sîn gewis,
daz er ûf vôr zen himelen,
1450 zen heiligen gesedelen.
dar sitzet er ebene,
îmer ze lebene,
zes vater zeswen
in dem êwigen wesene,
1455 in dem uberisten thrône.
dî keiserlîche crône,
dist im ûf gesetzet,
der vater hât in irgetzet
aller der arbeit,
1460 dî er ie an der erden irleit.
Divinitatis sceptrum,
regale imperium:
daz keiserlîch geserwe
daz hât er al begarwe
1465 in sînes vater êre.
daz sîn hantgebêre
beginnet ime wanden
in sînen handen,
beide spere und (5a) swert.
1470 des ist er hêrre wol wert,
wand er mit duhten
den sige hât gevohten

v. 1423. da mite M, vgl. Metrik § 2, 3 und v. 9. — v. 1427. Dir M, vgl. 300 etc. — v. 1432. di ime M, vgl. zu v. 51. — v. 1442. zo deme M, vgl. zu v. 10. — v. 1443. alser, 1445. alsin M. — v. 1448. gwis M, Metrik § 2, 2. — v. 1449. 1450. zo den, 1453. zo des M, vgl. zu v. 10. — v. 1457. di ist M, vgl. Heimat, § 13 a 1. — ime M. — v. 1464. hater M. — v. 1470. der herre M, der hêrre sonst nirgend, er hêrre Fl 28.

v. 1416. Fl 246. — v. 1433. Fl 279. — v. 1448. Fl 16. — v. 1456. Fl 226. — v. 1469. Fl 174. — v. 1470. Fl 208.

ubir sîne vîande.
er mach ouh wol geanden
1475 al sîn widermûte,
er mach ouh wol behûte
alle sîne holden,
dime dienen wolden,
allen sînen willen
1480 den mac er wol irfullen.
[Gelobet sîstu, hêrre, heilich Crist,
daz dîn craft alsô grôz ist.
dû hâst in dîner gewelde
den tûbel in dî helle.
1485 in dem himel und in der erden,
alliz daz got ie hiez gwerden
daz ist alliz in dîner gwalt.
dî vische alsô manicfalt
in dem wazzer und in dem mere,
1490 daz machtu alliz wol genere
îmer tagelîche;
du bist alsô rîche.]
von dû sal mit rechte
(wî mac dâ wider gebrechte?)
1495 dih rûme und lobe
hêrre Crist, hie enboven,
al dîn creatura;
alse sir natura
von dînen gnâden lêret.
1500 diz lob sî an dih kêret.
[Dich lobent, hêrre, scône
dî engele frône,
dî heiligen alglîche
dâ in himelrîche,
1505 throni et dominationes,
celorum virtutes,
cherubin et seraphin
dî lobent dih alle under in,
principatus et potestates
1510 (daz sagit uns Johannes.
daz sî an dîne gnâde dingent.)
diz lob sî dir singent]
1513a sanctus, sanctus, sanctus
1513b deus dominus Sabaoth,
hêrre Crist, wâre got,
1515 Pleni sunt celi et terra
gratia tua.
dî engele dâ in himele,
dî menschen hie nidene,
dî sint vol dîner gnâden,
1520 din von dir quâmen.
Osanna in excelsis!

v. 1475. alliz sin gemute M; v. 1722. widermûte, v. 1727. winnen statt widerwinnen, s. d. — v. 1478. di ime M, vgl. zu 51. — v. 1485. den M. — v. 1489. wazzere M, Metrik § 1. — v. 1498. si ir M, vgl. v. 51. — v. 1498. Mhd. wb. II, 428 b. will fälschlich al den creaturen. — v. 1500. si fehlt M. Zur construction vgl. Iwein 143. sî begunden an in kêren den lop unde den prîs Walth. 49, 22. ich wil mîn lop kêren an wîp. Mhd. wb. I, 797 a. — herre M, kann aber nur aus schreib- oder druckversehen aus dem folgenden vorweg genommen sein. — v. 1508. lobet M. — v. 1513 a. b. bei M, ein vers; v. 1513 b. Sabaoth] sit M. — v. 1520. din in M.

v. 1482/1542. umdichtung des messgesanges. Vgl. Inhalt, s. 104. — v. 1481/92. interpoliert, s. 38. — v. 1495. Fl 46. — v. 1501. Fl 48. — v. 1501/12. interpoliert, s. 35. — v. 1511. Fl 49. — v. 1517. Fl 47.

lob dir, du dâ in den himelen bis!
Benedictus, qui venit in nomine domini,
gesegenet saltu hêrre sî,
1525 dî dâ in dise werlt bist comen!
du wurde uns allen ze fromen,
in dînes vater namen dû quême,
dî sunden uns abenême!
daz mohtestu wol geleiste
1530 in dem heiligen geiste,
[dû bist wol sîn gnôz
alsô michil und alsô grôz]
in gotelîcheme rehte,
nâh dînem geslechte,
1535 in dîner guolicheite
der êwigen goteheite.
des sal dir geben urkunde
al menschlîch kunne.
dîne cristinen wellent des nicht verzîhen,
1540 sî ne wollen dir vasticlîche iehen,
daz du wêrlîche bis
in gloria dei patris.
1543a Et iterum venturus est
1543b cum gloria judicare
1543c vivos et mortuos.
diu rede dûtit uns alsus:
1545 dannen sol er aber comen
(daz hân wir wêrlîchen vernomen)
in micheler êre
reht rihtêre
der ubelen und der gûten,
1550 der lebinden und der tôten
in dî luft obene
(des ist er wol ze lobene)
mit allen sînen heiligen
ze gnâden den sæligen,
1555 dî ime ze liebe
gerne wolden dienen.
sô wil er lônen danne
wîben und mannen
al nâh ir werken;
1560 er wil rihten sterke.
Nieman ne mac dâ wider brechten
der sînen mancrefte.
rex gloriosus,
unser hêrre Jhesus,
1565 keiser allir kuninge,
hêrre allir tuginde,

v. 1521. d^v hs; — den himel M. — v. 1535. von M; vgl. aber 1530. 1533. u. 1439/40. — v. 1543. c. g. i. v. & mor M. — v. 1543 a b c. ein vers M. — v. 1552. dest ist M.

v. 1523. Ps. 117, 26. Math. 21, 9. Marc. 11, 16. Luc. 19, 38. — v. 1531/32. interpol., s. 40. — v. 1543 flg. Math. 24, 30. Et tunc parebit signum Filii hominis in coelo: et tunc plangent omnes tribus terrae (1507): et videbunt venientem Filium hominis in nubibus coeli cum virtute multa, et majestate. Apoc. 1, 7 (1573). Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt. Rom. 2, 6 (1557) qui reddet unicuique secundum opera ejus. — v. 1548. Fl 71. — v. 1553. gl. Wdg 72. — v. 1557. gl. Wdg 73. — v. 1565. gl. Wdg 74, Fl 69.

der michele heilêre,
der comet offenbêre
zem urteile
1570 der werld algemeine.
dar soln in ane scouwen
alle menscliche ougen;
din dâ verzalten
und an dem crûce qualten,
1575 dî sulint in ouh dâ gesên
und môzen der wârheite jehen;
dâr ne mugen sî nicht (5b) gelougen.
er gibit aller werld ein zeichen;
in den selben stunden
1580 sô wîset er sîne wunden,
dî er an deme crûce leit,
daz wirt in allen vil leit;
ir untrûwe
beginnit sî danne rûwen
1585 ze neheinem ir râte,
sî rûwent sih dan ze spâte.
Diu werlt algemeine
beginnet sih selben weine
von den grôzen sorgen
1590 (dî sint in nû verborgen)
dî sî alle danne habent;
vil sêre sî wuofent und clagent
1593a unserm hêrren gote,
1593b daz sî sînem gebote
ne wolten niwit volgen.
1595 des schînet in Crist verbolgen.
Dâr wirt offinbâre schîn
wî dî gûten danne sîn;
dâ werden gescheiden
dî liebin von den leiden.
1600 dî gûten zer zeswen
daz sint dî genesenen;
dî dar zer winster sint gestellet,
dî varent in dî helle,
dâ mûzen si inne
1605 queln und brinne,
îmer ân ende.
sî ne mugen dâ niht ûz gewenden.
dî gûten und dî rechten,
dî da minneten unsen trehten
1610 [und got vorhten
und gûte dinc worhten,
dir sunde hie riezent,
wî wol sî des geniezent!]
der beginnet sih got irbarmen
1615 von sîn selbis gnâden,
dî werdent vil wol getrôst,
von allin angisten irlôst,
den gît er sîn rîche
den engelen glîche

v. 1567. Fl 67. — v. 1569. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 1573. di in M, vgl. zu v. 51. — v. 1578. werlde M, vgl. 1570. — v. 1585. neheineme M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 1592. ruofent M, vgl. Fl 259. — v. 1593a. fehlt bei M. Ich ergänzte nach Fl 27. — v. 1594. ne wol*lent* M. — v. 1600. 1602. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1606. 1620. âne M, vgl. 723 etc. — v. 1607. gwenden M. — v. 1612. di ir M, vgl. zu 51.

v. 1576. Fl 299. — v. 1577. Fl 298. — v. 1596. gl. Wdg 75. Fl 17. — v. 1604. gl. Wdg 76. — v. 1607. Fl. 269. — v. 1610/13. interpoliert, s. 34. — v. 1610. gl. Wdg 77. Fl 182. — v. 1612. Fl 195. — v. 1618. gl. Wdg 78.

1620 îmer ân ende;
des beginnent sî sih menden.
Cuius regni non erit finis.
Ih sag ûh, daz dâ wâr ist:
sîn rîche alsô ebene stêt,
1625 daz iz niemer ne zegêt.
Nû ne wolle wir niwit langer
an dirre rede hangen,
wande wir hie vore haben geredet,
vil bescheidenlîche gesagit,
1630 alse wir von den wîsen hân vernomen,
wî iz dan alliz sal comen
zeme grôzem urteile
der werelt algemeine.
daz ne habe wir niwit vermiden,
1635 iz ist alliz gescriben
ze gehôrenne und ze gesihte
in dûtischer scrifte.
swer daz bûch wille lesen,
der mach iz alliz dâ vernemen,
1640 sô wirz mit unsen sinnen
aller best mohten vinden.
III. Et in spiritum sanctum
dominum et vivificantem
qui ex patre filioque procedit
1645 cum patre et filio
simul adorandum
et conglorificandum
qui locutus est per prophetas.
der selbe geist, der mit in was,
1650 der berihte mîne sinne
in sîner minne,
daz ih dî rede vinde
in mînem herzen inne,
dih mûze kêre
1655 in sîn selbis êre
alse, daz iz ime gezeme;
dî gnâde rûcher uns geben.
Ih gloube an den heiligen geist,
der gelîbhaftegit aller meist,
1660 geheiligit und gereinet,
swâ sô er mite gemeinet;
wande sîn gemeine
diu ist alsô reine.
vil gût ist sîn mitewist,
1665 heilich ist dî sîn list.
swâ er rûchet bûwen,
gloubich und getrûwe
machet er den menschen
mit sînen gespensten.
1670 er lûchtet im inne
sîne funf sinne,
daz er dî kêret,
als in dî scrift lêret,

v. 1623. saguh M, dar M, vgl. 704. — v. 1626. kein absatz M. — v. 1631. alliz dan? vgl. 241. 243. 259. 291. 298 u. s. w. — v. 1643. verum M, zu meinen berichtigungen vgl. Reissenberger s. 2f. und die quellen dort. — v. 1644/5. dñm t u. q[1] e. p. f. q.; cp. p. t. f. hs. Die fehler in M's. transcription verschweige ich. v. 1646. adoratur M. — v. 1647. & ɔgl' hs congloriatur M. — v. 1654. di ih M. v. 1655. sînes? vgl. 1855. — v. 1656. iz fehlt M, aber 47. — v. 1658. in M, was allerdings den lateinischen text genau übersetzt. Aber 67. 189. — v. 1670. ime M. — v. 1673. alsin M.

zallerslahte gûten.
1675 er rêtet ôthmûte,
dar ane stête;
daz ist sîn gerête,
wand er rêtet alle dî dinc,
dî dâ gût und reht sint.
1680 Diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât,
unsen hêrren got er vorhtet,
gûte werch er wirket,
daz ubil er vermîdet,
1685 vil lutzil er genîdet;
gûter dinge er pligit,
(5c) sîn alemôse er gerne gibit
durh got den armen;
der beginnet er sih irbarmen,
1690 daz er des nit ne lêzet,
dî hungerigen er êzet,
dî durstigen er trenket,
sîner sêle dâmite gedenket.
mit der sîner hant
1695 den nacketen gît er sîn gewant.
dî ellenden geste
lêzt er gerne reste
in sîneme hûs,
dî ne wîset er niwit dar ûz.
1700 under sînem dahche
dâ wirt er in ze gemache,
bî dem fûre an sîner flezze
dâ beginnet er sî setze
und gît in sîne spîse.
1705 der siechen beginnet er wîsen,
vil wol er dî berûchet.
dî gevangenen er sûchet,
swâ man sî nôtet sêre,
in dem karchêre;
1710 den tût er helfe und trôst,
daz sî werden irlôst.
diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist;
der ist zêrist und ze lezist
1715 allir meistere bezist,
der meisteret alle dî dinc,
dî dâ gût und rehte sint.
Diz ist des heiligen geistis rât;
swer sô den mit ime hât,
1720 neheines ubiles er ne sculdit,
wî dick er doh verduldit
manige widermûte
durh dî sîne gûte,
wand daz ist geboten.

v. 1679. rehte M, aber 1717. 1751. 1925 etc. — v. 1684. ubile er M, vgl. Metrik § 2, 3. — v. 1693. da mite M, vgl. zu v. 9. — v. 1695. gwant M. — v. 1706. wole M. — v. 1721. dicker M. — v. 1722. wider mute M. — v. 1723. wande M.

v. 1677. gl. Wdg 79. — v. 1678. Fl 96. — v. 1680. Fl 80. — v. 1682 bis 1708. eigentlich zur beichte gehörig, vgl. s. 105. Mathaeus 25, 35. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi, et dedistis mihi bibere: hospes eram et collegistis me. Nudus et cooperuistis me: infirmus et visitastis me: in carcere eram et venistis ad me. — v. 1682. Fl 27. — v. 1684. Fl 193. — v. 1688. Fl 287. — v. 1691. gl. Wdg 81. — v. 1702. vgl. Inhalt, s. 106. — v. 1705. Fl 288. — v. 1710. Fl 285. — v. 1714. Fl 115. — v. 1718. gl. Wdg 82.

1725 von dem himelischen gote,
daz wir suln minnen
unse widerwinnen.
wir suln in vergeben
durh den êwigen leben,
1730 durh dî gotis hulde
dî grôzen sculde;
wir suln sî êzen und trenken,
der sêle dâmite gedenken;
wir suln vor sî beten,
1735 alse Crist selbe tete;
alse sî uns ubile mit gevarn,
so suln wir daz vil wol bewarn,
daz wir sieren letzen,
mit ubile widersetzen;
1740 wir suln ir vil scône,
mit dem gûten suln wir des ubilen lônen.
swer sô daz durh got tût,
dem issiz zer sêle vil gût.
dem werdent sîne sunde vergeben
1745 und gwinnet den êwigen leben.
diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist;
der ist zêrist und ze lezist
aller meistere bezist,
1750 der meisteret alle dî dinc,
dî dâ gût und reht sint.
Diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât,
der beginnet vil dicke trahten,
1755 sunderlîchen ahten
dî manicfalden missetât,
dî er gefremet hât
wider gotis hulden
von manigen sînen sculden.
1760 dî beginnent ime smerzen
vil sêre in sîme herzen,
hîr umb ist ime leide,
er beginnet vil dicke weinen
swêslîche tougen
1765 mit beiden sînen ougen,
vil gût ist sîn wille.
er sprichit alsô stille:
ô wol du, got hêre,
der werilde schepfêre,
1770 ih bin dî sundigiste man,
der ie an dise werlt quam!
ih hân dîne hulde
von mînen gesculden
unsêliclîchen verlorn,
1775 ich hân irarnit dînen zorn.
ich hân getân vil zubile

v. 1727. winnen M, vgl. mhd. Wb. III, 1713 b. und v. 1475. — v. 1737. 1741. sule M, sonst 1726. 28. 32. 37. 40. suln. — v. 1738. si ieren M, vgl. zu v. 51. — v. 1741. gûte M. — v. 1743. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1748. bloss zer ut supra hs. — v. 1776. ze ubile M.

v. 1738. Fl 286. — v. 1740. gl. Wdg 83. — v. 1760. gl. Wdg 84. — v. 1762. Fl 197. — v. 1764. Fl 196. — v. 1768/1828. beichte, vgl. Inhalt, s. 105. — v. 1768. Fl 26. — v. 1769. Fl 34. — v. 1770. Fl 165. — v. 1775. Fl 254. — v. 1776. Fl 244.

mit diufe und mit lugene,
mit manicfalder bôsheit;
daz ist mir inniclîche leit.
1780 ich fremte mit mîner hant
beide roub und brant,
manslacht und meineit.
ih ouh nit ne vermeit
dî unreinen fûre
1785 mit ubirhûre,
mit hûregluste
in mîner bruste.
ih sunte zummâze
mit ubirâze,
1790 mit ubirtranke;
bôse sint mîne gedanke.
vil dick ih sô getobete,
daz ih bî got gelobete,
daz ih des wâr nit ne liez,
1795 daz ih bî gote dâ gehiez.
ih begunde dicke neisen
widwen und weisen
und andre arme lûte;
ih was ie ungedûte,
1800 daz ih dî verdruckete,
ir hab in abe zuckete
mit mîner gwalt.
mîne sunde dî sint manicfalt;
dî muniche und dî paffen
1805 dî machtih ouh zaffen,
ih roubete dî goteshûs
und nam dicke dar ûz,
swaz ih dar innen
mohte gwinnen.
1810 ô wê mir armen manne!
ih bin dicke kommen ze banne,
von rehter gesculde
den ban (5d) begundih dulden;
dâr ne wart ih nie ûz verlâzen,
von der cristenheit bin ih
1815 verwâzen,
wandih ne wolde,
als ih von rehte solde,
nuwit wesen undertân
mînem êwarten gehôrsam.
waz ob ih nû alsus irstirbe?
1820 welch rât sol mîn danne werde?
sô hân ih dî sêle verlorn!
waz soldih arme dan geborn?
lieber mir wêre, —
1825 daz weistu got hêrre —
daz ih nie geborn worden,
dan ih alsus irstorbe!
Gnêdic hêrre, heilic Crist,
nû gib mir armen dî frist,
1830 daz ih leben mûze,
biz daz ih gebûze
alle mîne sculde;
daz ih dîne hulde
mûze verdiene!

v. 1788. zummâze M. — v. 1792. dicke M, vgl. aber 1721. — v. 1793. globete M. — v. 1797. widven M. — v. 1805. machte ih M, vgl. zu 402.

v. 1779. Fl 198. — v. 1781. Fl 247. — v. 1788. Fl 253. — v. 1794. Fl 300. — v. 1796. Fl 289. — v. 1800. Fl 290. — v. 1805. Fl 291. — v. 1812. gl. Wdg 85. — v. 1824. Fl 263. — v. 1828. Fl 66. — v. 1829. Fl 200.

1835 hêrre mîn der liebe,
daz wil ih vil gerne tû,
dîn gnâde helfe mir dar zû!
Manigem sundigen man
hâstu gnâde getân,
1840 beide man und wîb
den gêbe du den êwigen lîb
durh dînes selbis êre.
sam tete du dem schêchêre,
der nebin dih an dem crûze stunt,
1845 dî rede ist uns wole kunt.
dô dih dî juden viengen
und an daz crûce hiengen
ân alle dîne sculde,
dî martere begundistu dulden.
1850 andre dî zwêne
dî crûcigte man bêde,
du wêre der dritte.
sî hiengen dih dâ mitten
zwischen den schêhchêren;
1855 daz tâten sî dir zêren,
wand du soldes wesen got,
daz was alliz ir spot.
dô sprah der eine,
der begundiz uble meine
1860 mit sînem schimpfe,
bôse was sîn glimfe;
er sprah: ob du bist gotis sun,
sô tû daz schînbêre chunt
und irlôse dih und ouh uns.
1865 daz sprah er dir zubirunst.
Dô der ander schâchman
dise bôsen rede vernam,
dô begunder den selben
harte sêre schelden;
1870 er sprah: eya du vil bôse wicht,
daz du nit ne gedinkist,
daz du bist verdamnôt
in dise selben nôt,
daz du ne vorihtes nuit got
1875 und hâst is dînen spot,
daz wir von rehter sculde
dî veme dulden
und daz dî juden durh ir nît
ime haben benomen sînen lîb.

v. 1835. *der* liebe M. — v. 1838. Manigem, aber kein absatz M. — v. 1844. d*ih* M. — v. 1845. wol M, vgl. aber 1096. 1104. — v. 1855. zeêren M. — v. 1865. da M — zubir must, in anm. zubirunst? M, vgl. oben s. 9. — v. 1867. diso M. — v. 1870. eyn M, eya nach E. Schröders handexemplar. — v. 1874. vorrihtes M. — v. 1875. hâstis M.

v. 1842. Fl 77. — v. 1846/1907. Math. 27, 38. Tunc crucifixi sunt cum eo duo latrones: unus a dextris, et unus a sinistris; 39. Praetereuntes autem blasphemabant eum, moventes capita sua. Luc. 23, 39. unus autem de his, qui pendebant, latronibus, blasphemabat eum, dicens: si tu es Christus, salvum fac temet ipsum et nos. 40. Respondens autem alter increpabat eum, dicens: Neque tu times deum, quod in eadem damnatione es. 41. Et nos quidem juste, nam digna factis recipimus vero nihil mali gessit. 42. Et dicebat ad Jesum: Domine, memento m veneris in regnum tuum. 43. Et dixit illi Jesus: Amen dico tibi, hodie n in paradiso. — v. 1863. Fl 18. — v. 1868. gl. Wdg 86. — v. 18

1880 Der schâchman sprach dô
Cristo alsus zû:
hêrre irhuge dih mîn
durh dî michelen gnâde dîn,
swen du in dîn rîche comes,
1885 daz du mir zer sêle fromes!
des bat er dih inniclîche,
daz vernême du minniclîche:
vil wol du im gehieze,
wâr du daz lieze,
1890 du sprâche, er solde wol genesen
und solde mit dir wesen
an dem selben tage,
(des solder sih vil wol gehaben)
zem frônen paradîse,
1895 dar woldistu in wîse.
Von dînen gnâden daz quam
dem selben schâchman,
daz er dir wol getrûwete
und wêrlîche sih rûwete
1900 sîner missetête,
dî er gefromt hête.
hêrre er dih nante,
wêrlîcher dih bekante,
daz du gwaldih wêrest,
1905 hêrren allir hêrist
in dem êwigen lîbe,
dâ man îmer sol belîben.
der sîn gloube alsô gût was,
daz er zer sêle wol genas.
1910 [der selben gnâden lâz ouh mih geniezen,
hêrre, daz ih berieze
alle mîne sculde
und ih verdiene dîne hulde.]
alse der mensche beginnet wanke
1915 in sô getânen gedanken,
daz er sih sînes unrehtes dhanet
und got vil inniclîchen manet,
daz er in der gûte
rûchin behûte,
1920 diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist,
der ist zêrist und ze lezist
allir meistere bezist,
der meisteret alle dî dinc,
1925 dî da gût und reht sint.
Ein hêrre hiez Theophilus.
(dî rede sagit uns alsus)
zem tûbil er quam,
mit handen wart er sîn man,
1930 daz er ime gêbe rîchtûm,

v. 1880. schach man M, aber 1866. — v. 1885. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 1886. bater M. — v. 1888. in M, aber 979. — v. 1890. gnesen M. — v. 1892. in dem selben M, vgl. 1658. — v. 1894. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 1903. dis nekante M. — v. 1907. dar M, aber 178. 1063. — bliben M. — v. 1908. daz sîn M, vgl. 1909. — v. 1909. zo der sele gnas M, vgl. v. 10 u. v. 1890. 2109. — v. 1910. *mir* M. — v. 1911. berie(*ze*) M. — v. 1919. ruche M, vgl. zu 402. — v. 1920. danach ut supra hs. — v. 1925. teophilus M. — v. 1928. zo dem M, vgl. v. 10 — tubile M, vgl. zu 493.

v. 1893. Fl 274. — v. 1898. gl. Wdg 87. — v. 1900. Fl 240. — v. 1910/13. interpoliert s. 33. — v. 1910. Fl 214. — v. 1918. Fl 61. — v. 1926—2001. Theophilus, vgl. Inhalt, s. 111. — v. 1926. gl. Wdg 88. Fl 9. — v. 1929. Fl 136.

grôzen werltlîchen rûm.
durh des tûbelis rât
gefremter dî meintât,
(6a) daz er wider sagete gote
1935 nâch des tûvelis gebote.
des gab er im einen brief gescriben
(daz wêre bezzer vermiden)
zeinem urchunde
der unreinen sunde,
1940 daz der tûvel sîner sêle
deste gwisser wêre.
Lob dir hêrre, heilige Crist,
daz dû alsô gnêdich bist!
daz chumet von dîner gûte
1945 und machit dîn ôtmûte.
du hâst einen vil gûten site
und kans vil wol dâmite,
daz du der sundigen scônes
und mit dem gûten des ubelen lônes.
1950 von dînen gnâden daz quam,
daz den sundigen man
sêre begonde smerze
in sîme herzen
dî michel missetête,
1955 dî er gefrumit hête.
in dîne gnâde er genante,
offenbâr er sich bechante
vor allem deme lûte;
er begondin rechte dûte;
1960 wî er sîne sêle hâte irslagen,
des begonder weinen und clagen.
dô nam er ime zo wegede
mit allen ir megeden
dî himelische kuninginne
1965 sancte Marien,
daz sime begonde dinge
ingegen ire kinde
mit allen gotis heiligen,
mit allen den sêligen,
1970 dî dâ wâren gotis holden
und ime dienen wolden,
mit allem deme gebete
alse dî cristenheit vor in tete.
Dô begonde sih got irbarmen
1975 des sundigen armen.
mit sîner gotelîchen craft,
dâ er alle dinc mite getû mach,
den ubelen tûvel er bedwanc,
daz er âne sînen danc
1980 wider gab den selben brief.

v. 1935. deme tuvele ein, [muss heissen einen] brief M — das gäbe einen fünfhebigen vers, — vgl. s. 38 a 2. Der tûvel wird in 1935 aus versehen geraten sein. Vgl. 1934. — Über freiheit im subjectswechsel bei H. s. 59. — v. 1938. zo eineme M. — v. 1944. dinen guten M, aber 2356. — v. 1947. da vil wole M, vgl. aber 2359. — v. 1949. deme M, vgl. 2361. — v. 1957. offenbâre M, vgl. zu 826. — v. 1959. begonde in M. — v. 1963. aller M. — v. 1966. si ime M, vgl. zu v. 177.

v. 1938. Fl 19. — v. 1942/49. vgl. 2354/61. strophe. Metrik § 10. — v. 1944. Fl 72. — v. 1946. Fl 73. — v. 1948. Fl 74. — v. 1951. Fl 194. — v. 1961. Fl 259. — v. 1980. Fl 277.

daz ne was deme tûvele niwit lieb.
dâ was intgegene
des lûtes ein michil menige,
dî daz sâhen alle,
1985 daz her in liez nider valle
von der luft obene.
des bist du wol ze lobene,
gnêdich hêrre, heilige Crist,
daz du lôsêre bist
1990 aller der, dî dir getrûwent
und wêrlîche sich rûwent
ir missetête,
daz was dîn gerête
per spiritum sanctum,
1995 daz du Theophilum
dem tûvele gewertes,
sîne sele du ime genertes.
diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist,
2000 den got dare sendet,
dâ er sîne gnâde zô gewendit.
Du genertis ouch Petrum,
den si heizent thelonarium.
von Affrica was er geborn,
2005 zo dînen gnâden ircorn:
nicheinen du der verlûsis,
dî du zo dînen irkûsis;
von anegenge sint sirwelt,
dîn wîsheit sî alle zelt,
2010 sî sint gescriben in dînen bûchin;
swenne du sî beginnes sûchin,
du vindis wol ir namen;
swenne du sî beginnis laden,
sô bechennint sî dîne stimme
2015 und beginnint dich sân minne,
vil bereite sî dir volgent,
wande sî gerne wollint
mit samint dir belîbe
in dem êwigen lîbe.
2020 Der selbe Petrus
Thelonearius,
der was ein unbechêrt man,
mit wûcher er gwan
grôzen (6b) werltlîchen rûm,
2025 michelin rîchtûm.
vil wole du daz bedâchtes,
daz du in des wider brâchtes.
dô dîn gnâde daz wolde,
daz iz alsô wesen solde,
2030 dâ wart im irwandelôt sîn mût
und wart ein man alsô gût,
daz er gab durch dich,
hêrre, allirtagelîch
sîn alemôsen vil grôz,
2035 daz in des niwit verdrôz
in gewande noch in spîse.
des begonder alsô lange wîse,
daz er niwit mêr habete,

v. 1996. deme M. — v. 1998. meisterte M. — v. 2000. dar M, vgl. 2352. — v. 2007. *zu* M. — v. 2008. si ir M, vgl. zu v. 178. — v. 2012. wole M. — v. 2019. deme M. — v. 2028. du M. — v. 2030. 2044. ime M. — v. 2034. almosen M; aber 1687.

v. 1982. Fl 160. — v. 1988. gl. Wdg 89. — v. 2002/2114. Thelonarius, vgl. Inhalt, s. 115. — v. 2024. gl. Wdg 90. — v. 2036. gl. Wdg 91. Fl 138.

daz er durch dich gegebete.
2040 dô môster selbe darben
mit andren den armen.
Er hâte einen man,
der in von erbe ane quam,
der im sînes dinges plach,
2045 dô er wîlen hâte, daz er gab.
deme sageter stille,
verholen sînen willen,
den hiez er sich brenge
in daz ellende
2050 und hiez sih bechoufen selben.
daz ist gescheen selden,
daz iz ieman getête
durch des anderen gerête.
sunder du hêrre heilige Crist,
2055 du lêrtist in dî selben list,
du Heze dich vercoufe
und woldis besoufe
alle unse sculde
und gêbe uns dîne hulde.
2060 Dô Petrus vercouft wart,
den scaz, den er sô irwarb,
den ne wolder zo sîner ge-
vûre
niwit berûre,
den hiez er geben stille
2065 durch des êwigen gôtes wille,
er hiez in allen teile
den durftigen gemeine
und dienete mit êren
sîneme hêrren,
2070 alse solen tûn mit rehte
eigene gecoufte knehte.
der sîne pfenninge umb in hête
want,
der gab im spîse und gwant,
dem dienter mit trûwen,
2075 sîne sunde begundin in rûwen.
Dem hêrren iedoh gescah
dicke grôz ungemah;
dî hobeknehte
vuorten in unrehte,
2080 sî hêten mit im ir spot;
daz leit er alliz durh got.
neheinis arbeitis sin irhûbin,
sî stiezen in und slûgen,
mit dem sôdhe sin begozzen.
2085 daz liez er in gnozzen.
daz begunder dulden
durh dî gotis hulde.
er ne wolde ande
neheine sîne scande,
2090 daz er mit ôthmûte
behîlde sîne gûte.
Crist sîne holden,
dime dienen wolden,
dî hât er dicke geêret,
2095 alsus iz dî scrift lêret,
ze gesihte vor den lûten.

v. 2040. du moster M. — v. 2042. Eer M, Der E. Schröder in seinem handexemplar. — v. 2055. lêrist M. — v. 2062. sîne hs. — v. 2070. soln M. — v. 2075. ime M, vgl. aber 836. 1584. — v. 2080. in M. — v. 2081. leiter M. — v. 2082. 2084. si in M, vgl. zu v. 178. — v. 2093. di ime M, vgl. zu 51. — v. 2094. hater M. — v. 2095. is M.

v. 2042. Fl 10. — v. 2046. Fl 278. — v. 2068. gl Wdg 92. — v. 2082. Fl 321.

daz wolder dâmite dûten,
daz sî gwisse wêren
sîne dienêre.
2100 alsô tet er Petro,
Thelonieario,
ze Jherusalem in der burge,
ê dan er versturbe.
dâ teter durh in grôze zeichen,
2105 wander im dienete âne veichen,
mit gûtem sinne.
dâmite brahter dî werlt innen,
dô er nit langer hie ne was,
daz er zer sêle wol genas.
2110 diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist,
den got dare sendet
dâ er sîne gnâde zô gewendet.
Lob dir hêrre, heilige Crist,
2115 daz du alsô gnêdic bist!
Maria Magdalene,
dî was dir wol bequême,
von siben tûbelen was sî besezzen,
der ne woldistu nit vergezzen,
2120 dan abe gereintestu ir lîb;
sî was ein vil sundic wîb.
Du woldis zeiner wirtscaft sî
in domo Symonis leprosi,

v. 2097. 2107. da mite M, vgl. v. 9. 1733. — v. 2099. dieneren M. — v. 2109. gnas M. — v. 2110. meisteret M, aber 1746. 1920. etc. — v. 2112. dar. M, aber 2352. — v. 2113. gwendet M, vgl. aber 2001. 2237. 2353. — v. 2114. heiliger M : 1481. herre heilich Crist, 1942. h. heilige C., 2354. h. heilic C. — v. 2122. sinē hs.

v. 2115—2238. vgl. Inhalt, s. 100. Marc. 14, 3. Et cum esset Bethaniae in domo Symonis leprosi, et recumberet. Luc. 7, 37. Et ecce mulier, quae erat in civitate peccatrix, ut cognovit quod accubuisset in domo Pharisaei, attulit alabastrum unguenti et stans retro secus pedes ejus, lacrimis coepit rigare pedes ejus et capillis capitis sui tergebat et osculabatur pedes ejus et unguento unguebat. — 2146. Marc. 14, 3. . . . habens alabastrum unguenti . . . preciosi et fracto alabastro, effudit super caput ejus. 14, 4. Erant autem quidam indigne ferentes intra semetipsos et dicentes: Ut quid perditio ista unguenti facta est. Poterat enim unguentum istud venumdari plus quam trecentis denariis et dari pauperibus. Luc. 7, 39. Videns autem pharisaeus, qui vocaverat eum, ait intra se dicens: Hic si esset propheta, sciret utique quae et qualis est mulier quae tangit eum: quia peccatrix est. Marc. 14, 6. 8. 9. Jesus autem dixit: Sinite eam, quid illi molesti estis. Bonum opus operata est in me. 8. Quod habuit haec, fecit: praevenit ungere corpus meum in sepulturam. 9. Amen dico vobis: ubicumque praedicatum fuerit evangelium istud in universo mundo, et quod fecit haec, narrabitur in memoriam ejus. Luc. 7, 47. propter quod dico tibi: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur, minus diligit. Luc. 7, 48. 50. Johs. 8, 11 (worte Jesu zur ehebrecherin): Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata. . . . . . Fides tua te salvam facit: vade in pace, Johs. 8, 11 vade et jam amplius noli peccare. Johs. 20, 17. vade ad fratres meos et dic eis. Ascendo ad patrem meum. — v. 2121. gl. Wdg 93.

dâ quême du, hêrre, în
2125 mit den jungeren dîn.
dô dih dî frouwe dâ vernam,
vil schiere siu dare quam.
und begunde (6c) in daz hûs zo dir gên,
bî dînen vǒzen stên
2130 und begunde wole horken
dîner vil gûten worte.
dîn lêre was ir sûze,
sî neigete sih ûf dîne fûze,
vil dicke sî dî custe,
2135 (vil wol sî des geluste,)
ir sunden begunden sî smerzen
vil verre in ir herzen
und von des herzen brunnen
dî trehene ir ûz runnen
2140 von beiden ir ougen,
sî weinte alsô tougen
ûf dîne fûze.
(daz was dir, hêrre, sûze)
sî truckente sî mit ir hâre,
2145 daz wizze wir wol zewâre.
Dî frouwe hête dare brâht,
(sî hête sih rechte bedâcht)
vil tûre gûte salben,
dî hête sî dar behalden.
2150 dî frouwen des nit ne verdrôz,
ûf dîn houbit sî siu gôz
und begunde dâmite salben
dîne fûze allinthalben.
Daz wart dînen jungeren sumlîchen zorn,
2155 sî sprachen waz solde dî salbe verlorn,
sî wêre vil tûre,
man mohte sî wol verhûre
mêr dan umb drî hundrit phenninge;
dî mohte man baz bewinden,
2160 dî gêbe man den durh got,
dir bedurften durh ir nôt.
Andre dî getranken,
dî dâ sâzen an den banken,
dî murmurten stille;
2165 du wistis wol ir wille,
ob du ein wârer propheta wêres,
wî wol du dâz verbêres,
daz du mit ir hêtes diheine gemeine,
wande sî wêre unreine,
2170 si wêre ein alsô sundic wîb,
dune hîzes sî niemer berûren dir den lîb.
Gnêdic hêrre Jhesus
den antwortestu alsus:
waz wîzt ir disem wîbe,
2175 daz ir sî beginnet nîden?

v. 2126. dar M, vgl. aber 2326. — v. 2135. gluste M. — v. 2145. zwâre M. — v. 2146. dar M, vgl. zu 437. — v. 2154. sumelichen M. — v. 2155. waz di salbe solde M, aber 425. 1823. — v. 2160. den durftigen durh M, metrisch nicht möglich, vgl. s. 38 a 2. — v. 2161. di ir M, vgl. zu v. 51. — v. 2164. mmten hs. — v. 2165. di M, vgl. 2171. — v. 2171. dine st dune M. — dînen M. — v. 2174. disen M.

v. 2126. Fl 294. — v. 2138. Bilder u. vergleiche 15, vgl. auch Schönbach, Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, s. 83. — v. 2159. gl. Wdg 94. Fl 313. — v. 2168. Fl 242.

sî hât vil wol getân,
gûte dinc mit mir begân,
des sal sîmer lob haben.
sî hât gesalbit mînen lîchamen
2180 zeinem urkunde
mîner marterunge,
dîh sol lîden
an mînes selbis lîbe,
des gwinnit sî michil êre
2185 und wirt des vil mêre
alsô wît sô dî werlt ist.
alsô sprêche du, hêrre Crist.
Du sprêche ouh forder mêre
dem lûte alsus ze lêre:
2190 got der wil lâzen
der sunde dî mâze
einem iwelem menschen
al nâh sînen gensten,
als er ze gote minne hât
2195 und sîn gloube zôzime stât
und in sîne sunde rûwen
und er gote wil getrûwen.
Dô du dise rede gelêrtes,
zem wîbe du dih kêrtes;
2200 hêrre Crist der rîche,
du sprêche gnêdiclîche:
wîb, nû ganc du hine,
gesegent in mînem fride;
vergeben sint dir dîne sculde
2205 und habe dir gotis hulde
und tû, als ih dih lêre,
und ne sunde niwit mêre.
Dî frouwe ginc dannen
mit liebin êrinde.
2210 sî was sider vil stâte
in gûter tâte.
der habe wir gût urkunde:
dô du von dem tôde ûf irstunde,
sî was dî allir êriste,
2215 dirre dinge is siu dî allir hêriste
beide hêrren und frouwen,
daz du dich sî liezis scouwen.
mit dînen gnâden du sirkantes,
ze boten du sî santis
2220 den dînen lieben holden,
dî dir dienen wolden.
sî brâchtin dî botescaft,
diu in alsô lieb was,
daz du wole lebetis
2225 und ir gesaget habetis,
du woldist ûf irstîge
zem êwigen lîbe,
zo dînem vater dâ ze himele.
sîst uns des gebilede;
2230 alle dî dir getrûwen
und ir sunden sih gerûwent,

v. 2178. si imer M, vgl. zu 177. — v. 2182. di ih M, vgl. zu v. 160. — v. 2192. iwelen M. — v. 2196. ime M, aber 1991. — v. 2199. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 2210. e. M. — v. 2216. frow*o*n M. — v. 2218. si irkantīs M, vgl. zu v. 51. — v. 2222. bracht*en* M. — v. 2224. wol M, Metrik § 2, 1. — v. 2227. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 2229. si ist M, vgl. zu v. 51.

v. 2185. Fl 152. — v. 2186. Fl 118. — v. 2196. Fl 199. — v. 2206. Fl 281. — v. 2229. Fl 153.

dî werdent von dînen gnâden getrôst,
von allin sundin irlôst.
(6d) diz meisterot alliz allir meist
2235 der vil heilige geist,
den got dare sendet,
dâ er sîne gnâde zô gewendet.
Dû bekantis ouh Afram,
von dînen gnâden daz quam.
2240 dî was ein wunderin uppich wîb
und hête versundigit ir lîb.
Narcissus sî bekêrte,
er toufte sî und lêrte,
waz sî durh dih tûn solde.
2245 vil gerne sî daz wolde.
Dô dî heidinen daz vernâmen,
zer frouwen sî quâmen
und globeten ir rîchtûm,
grôzen werltlîchen rûm,
2250 daz sî, hêrre, dîn verzige
und nichtis an dich ne iêge.
des ne wolde dî frouwe niwit tû.
dî heidinen nâmen sî dô,
sân sî des genanten,
2255 lebindic sî sî branten
ze tôde in einem fûre.
sist ein marterinne tûre;
des gebint ir urchunde
des Lechis unde
2260 und lobet dih hêrre dîn cristenheit
alsô wît und alsô breit,
sô man Afram nennet
und irn namen irkennet.
2264a Du genertis ouh Mariam,
2264b Egyptiacam.
2265 dî was ein gemeine wîb
und hête versundigit ir lîb.
in ir juginde vil frû
so vienc sî dar zuo,
daz sî dî kûsche verkôs
2270 und kint ir magetûm verlôs.
mit bôsen knechten
sî hôntir geslehte,
daz was leit ir mâgen.
dô sî daz vernâmen,
2275 sî wolden sî dwingen
ze kûsclîchen dingen.
dô begunde sî wanden
wîten after lande
und lief ir aleine
2280 und wart ein wîb gimeine.
mit sô getâner wîse
gwan sir spîse.

v. 2234. heiliger M. — v. 2236. dar M, vgl. zu 2352. — v. 2238. affram M, vgl. 2262 und Inhalt, s. 116. — v. 2246. vernam M. — v. 2247. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 2257. si ist M, vgl. zu v. 51. — v. 2259. lecheris M, siehe Inhalt, s. 117 a. 2. — v. 2264 a. b. ein vers M, vgl. aber 2020/1. 2100/1. Massmanns vers wäre auch reimlos. — v. 2282. si ir M, vgl. zu 51.

v. 2238/63. Afra, vgl. Inhalt, s. 116. — v. 2251. Über den reim vgl. Vogt, Forschungen z. d. philol., s. 153. — v. 2257. gl. Wdg 95. Fl 149. — v. 2261. Fl 129. — v. 2264/2341. Maria Egyptiaca, vgl. Inhalt, s. 114 — v. 2265. Fl 156. — v. 2267. Fl 308. — v. 2278. Fl 119.

In swelehe stat, sô sî quam,
selbe bat sî diu man
2285 der unreinen fûre,
dî man heizet hûre.
mit ir was der hûr alsô grôz,
biz is dî jungelinge verdrôz,
daz sî mit ir hêten diheine gemeine
2290 durh ir unreine.
alse sî des wart gware,
sî lief andrisware
und ûbite vaste ir site.
dâ versundigete sî sih mite.
2295 Sint wart sî ein wîb alsô gût,
daz sî uber des Jordanis vlût
ginc obene inbore
mit trockenem vo͛zspore
beide hine und here.
2300 des wart ein gût munich gware,
der dâ gegenwortic was.
der hêrre der hîz Zozimas.
mit sînen ougen er gesach,
daz der frouwen gescach,
2305 daz sin dem lufte swebete,
alse sî bein noh fleisc ne hebete,
in allem dem gebâre,
alse sî ein geist wâre.
Dô daz sô gewart,
2310 daz dî frouwe irstarb,
dô ginc ûz dem walde
ein lewe wilde
und grûb mit sînen nageln ein grab.
dar wart dî frouwe in gelacht,
2315 dô begunder zô scherren
mit dem vôze dî selben erden.
dô ginc der lewe widere
ze sînem gelegere.
Der gûte prîster Zozimas
2320 dâ gegenwortic was.
der gesah irn namen
mit bescheidenlîchen bûchstaben
gescriben in dem sande
âne menschen hande.
2325 der was von gesihten dare comen
und hête dî frouwen dâ vernomen,
wande got daz wolde,
daz iz alsô wesen solde,
daz sim bigihthaft worde,
2330 ê dan sî versturbe.
Diz tete got alliz zêren
sînen dienêren;
wande sî alsô stille
durh den sînen willen
2335 manic jâr dâ leit
manic grôz arbeit
in der selben wôsten,

v. 2294. versundigete sih M, vgl. 1500. — v. 2305. si in M, vgl. zu 51. — v. 2307. allen den M. — v. 2313. nagelen M. — v. 2316. den M. — v. 2325. geschichten M, vgl. s. 114 a. 2 — dar M, vgl. zu 437. — v. 2329. si im M, vgl. zu 51. — v. 2331. ze êren M, vgl. aber 1227. — v. 2334. wille M. — v. 2337. irre M, vgl. 729.

v. 2307. Fl 111. — v. 2309. gl. Wdg 96. Fl 264. — v. 2325. Fl 112.

daz sî nieman dâ ne wiste
sunder got eine.
2340 der begunde sî da reinen
von aller irre missetât.
ire sêle der wart gût rât,
quia (7a) misericors dominus
et multe misericordie
2345 omnibus sperantibus in se.
beati qui sperant in eo!
dî frouwe dî tete alsô;
wol ist ir geschên des,
in gotis rîche is siu gwis.
2350 diz meisteret alliz allir meist
der vil heilige geist,
den got dare sendet,
dâ er sîne gnade zô gewendet.
Lob dir hêrre heilic Crist,
2355 daz du alsô gnêdic bist!
daz comet von dîner gûte
unde machet dîn ôthmûte.
du hâst einen vil gûten site
und kanst vil wol dâmite,
2360 daz dû der sundigen scônes
und mit dem gûten des ubelin lônes.
des sulen dih loben mit rehte
beide hêrren und knehte,
alse dî engele
2365 tûnt dâ in himele.
sî singent: te
decet laus et honor, domine.
daz sprihit: o wol du got hêrre,
dir enzimet wol lob und êre!
2370 Diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât,
als er des vile getût,
daz dâ ist reht und gût,
des dunkit in vil lutzil.
2375 er sprichet, er sî unnutze,
er ne tû niwit gûtes,
er sî bôses mûtes.
sîn wille der sî arc,
sînes gûtes sî er karc,
2380 des enzemet niwit geben
durh daz êwige leben,
er ne biete neheine êre
sîme schepfêre.
hêr umbe beginnet er sih selben
2385 dicke sêre schelden,
swêslîche tougen
mit weininden ougen.
alsus sprichet ime selben zû:
ô wi mensche, waz wil du tû,
2390 daz du got nit ne vorhtes?
neheine gûte du ne wirkes,

v. 2353. da sine gnade M, aber 2001. 2113. 2237. — v. 2358. du hast vil gute site M, s. v. 1946. — v. 2359. dar mite M, aber 1947. — v. 2360. der sundigen also vil gescones M, s. v. 1948. — v. 2366. decet laus & h. d. hs. — v. 2374. dunkin M. — v. 2384. er fehlt M, aber 1760f.

v. 2344. Ps. 85, 15. Et tu domine deus miserator et misericors, patiens, et multae misericordiae 85, 5 omnibus invocantibus te. Vgl. auch Jon. 4, 2. Joel 2, 13. — v. 2369. Fl 44. — v. 2375. Fl 243. — v. 2389/2673. 2780/2869. vgl. Kulturhistorisches, Inhalt, s. 197f. — v. 2382. Fl. 181.

du ne tûs niht, wen daz du ringis,
mit sunden gwinnes
grôzen werltlîchen rûm,
2395 michelen rîchtûm.
scaz in dîner cameren
den beginnistu samenen,
dan abe dîn herze wird irquebit,
daz iz sih wider gote irhebit,
2400 in dem ubirmûte
du ne tûs neheine gûte;
alse du got verkûsis,
dîne sêle du verlûsis.
Nû bedenke dih baz,
2405 intrûwen râtih dir daz.
dû hâst in diser werlde gnûc,
vil michelen ûb,
grôz ingetûme,
scatzis gnûge,
2410 dî guldînen copfe,
dî silberînen nepfe,
daz edele gesteine,
daz tûre gebeine,
dî manige goltborten,
2415 wêhe geworhten,
daz edele gesmîde,
pellil und sîde
cindal und samit,
dî scarlachen dâmit,
2420 dî mantele manicfalt
in dîne gewalt.
du heizis dir machin
dî gûten ruckelachen,
teppit und vorhanc,
2425 vile breit und lanc,
gevollit mit golde,
als iz dîn herze wolde,
und andre zîrde alsô vile,
der ih reiten nit ne wile.
2430 Du hâst ouh begerwe
daz tûre geserwe,
daz gûte geruste
ubir dîne bruste,
di halsberge wîze,
2435 dî helme dî dâ glîzen,
beide satel und schilt
alsô vile, sô du wilt,
mit golde betragen.
du maht ouh wole haben
2440 dî pfert dî dâ zeldint,
dî ros dî dâ snel sint;
sô vûristu in dîner hant
den scaft nûwe und lanc,
vil dicke hangit dar ane
2445 (7b) der sîdene vane;
sô volgit dî dan
beide knecht und man,
ein vil michil scare,
swâ du hin beginnis vare,
2450 wilt du rîte oder gê,
wilt du size oder stê,

v. 2404—2647. bei Wl. — v. 2405. in trûwen M; aber 2513. — v. 2406. genuc M, Wl. — v. 2419. dâ mit M, Wl, aber v. 9. 1733. 2152. — v. 2420. mentele Wl. — v. 2421. gwalt Wl. — v. 2439. wol M, Wl, vgl. 2224. — v. 2444. der ane Wl. — v. 2449. hine Wl.

v. 2400. gl. Wdg 97. — v. 2404. gl. Wdg 98. Fl 315. — v. 2405. Fl 316. — v. 2410. Fl 139. — v. 2412. Fl 140. — v. 2417. Fl 141. — v. 2425. Fl 128. — v. 2428. Fl 11. — v. 2450. Fl 171.

dî beginnint dîn beite
und tûnt vil bereite,
swaz du in gebûtis,
2455 in dînen willen dûtis.
Dîne tabelen dî sint breit,
du hâst ouch bereite
semelen dî wîze,
alsô du wilt inbîze
2460 zo dîme tische,
beide fleisch und viske.
dâ wirt dî vore brâcht
vil manigvalt undertracht.
vil sat du dan izzis,
2465 dîner sêle du vergizzis!
in deme kellere dîn
beide mete und wîn,
moraz und lûtertranc;
vil ubbich ist der dîn gedanc.
2470 alsô du sat getrinkis,
vil lutzil du gedenkis,
daz du bietis dicheine êre
dînem sceffêre,
der dirz alliz hât gegeben,
2475 dâ zû dîn selbis leben.
Als iz an dî nacht gât,
ûffe dîne betewât,
der du dâ vile hebis,
samfte du dich nider legis
2480 in dîn bette.
du hâs dich bedechet
dâ inne vil warme,
sô hâst du an dem arme
dîn vil scône wîb,
2485 sô frouwet sih dîn lîb,
dîn herze in dîner bruste
der manigen wolluste,
dâ du daz fleisch mite pfezzis,
dîne sêle dâmite letzis.
2490 Ih vorchte vil sêre,
daz dise michil êre,
dise sûze hûre
uns werde alze sûre,
wand des fleischis wollust
2495 daz ist der sêle verlust,
swer sî ûbit zummâze
und sî durch got nit ne wil lâze.
Ein wort heizit êre,
daz coufet maniger sêre,
2500 dâ umbe verlûsit manig beide,
lîb und sêle.
wî sêre er daz coufet,
darumber besoufet
beide sêle und lîb!
2505 iz sî man oder wîb,
wêre dî werlt elle
in sîner gwelde
und solder tûsint jâr leben
und solde dî sêle darumbe geben,

v. 2462. di(r) M, di Wl. — v. 2468. morz M, hs. — v. 2474. dir (langes s!) F. L. z Wl, sic M! — v. 2481. bedeche M, Wl. — chans (st. hâs) bedeche Wl. — v. 2483. deme M, Wl. — v. 2487. wol luste M. — v. 2488. fleisch M, fleich Wl. — v. 2489. da mite M, Wl, vgl. aber v. 9. 1733. 2152. — v. 2492. suize Wl (vgl. 3703). — v. 2494. wande M, Wl. — v. 2496. zo ummaze M, Wl, aber 1788. — v. 2497. gote M, got Wl. — v. 2503. darumbe M, Wl, vgl. zu v. 24. — v. 2506. wer M, were Wl. — v. 2507. gewelde Wl. — v. 2509. solder Wl, solde M, dar umbe M, der umbe Wl.

v. 2461. Fl 143. — v. 2467. Fl 145. — v. 2490. Fl 320. — v. 2494. Fl 255.

2510 bezzer ime wére,
daz er den couf verbére.
Nû bedenke dih baz,
intrûwen râtih dir daz!
vil schieris allis zegât,
2515 des der mensche hât,
sîn selbis lîbis dar mite.
daz ist diser werilde site;
vil schiere du irstirbis,
sân daz alliz erbis
2520 lachendigen erben.
dî wollint iz bederben,
sî teilint iz alliz under sih,
vil lutzil sî rûchent umbe dich,
welih rât dîn danne werde!
2525 sî legint dih under dî erde,
dâ mûstu in der cûlen
stinken und vûlen.
diu sêle mûz hine vare,
got der weiz wol ware,
2530 daz lôn wirt dir bereite
nâch dîner arbeite,
iz sî ubil oder gût,
als der mensche hie getût.
Gedenkistu iht, daz du bist?
2535 bôse gestuppe und mist
und war zô du wirdist,
swenne du irstirbist?
„bôse wurme und maden!"
„dîne gemalden gadem,
2540 dîn zirde und dîn wunne,
der du vil gwunne,
waz helfen dih dan
sweder knehte oder man,
daz michele gût,
2545 dan abe sih der dîn mût
alse dicke hôe irhûb?"
in dem ubirmûte
du ne tûst neheine gûte,
2550 den got harte nîdet,
wander in selbe mîdet.
(7c) Got eine der ist gût,
er verdruckit allen hômût,
al ubirmût er nideret,
2555 al unreht er wideret,
er ne lêzt iz sô niht bestê.
ubirmût, ôwê!
wî tiefe du sî alle vellest,
ze den du dih gesellest;
2560 dîn lôn daz ist bôse!
du ne maht sî niht irlôse,
mit den du wirdist vunden
in ir jungisten stunden,
den tûbelen du sî alle gates,
2565 neheiner gnâden du in gestates!
dî engele wîlen durh dih
dî verwandelôten sih,

v. 2517. is Wl. — v. 2523. ruchent si M, Wl, aber 2522. 2525. — v. 2528. diu Wl, dîn M. — v. 2544. michile Wl. — Zwischen 2546 und 2547 glaubt M. an den ausfall eines verses, Wl. und ich nicht. Trotzdem behalte ich die zählung M bei. — v. 2556. ir M, iz Wl. — v. 2557. ówe M, Wl. — v. 2559. zo den M, vgl. zu v. 10. — v. 2564. dem tubele M, den tubelen Wl. — v. 2566. Absatz M, Di engele Wl.

v. 2527. Fl 260. — v. 2530. gl. Wdg 100. — v. 2535. Fl 159. — v. 2538. Fl 158. — v. 2540. Fl 137. — v. 2547. Inhalt, s. 109.

den himel sî durh dih verlorn,
gotis hulde sî verkorn.
2570 du bist dem menschen freislîch
und nimes ime den êwigen lîb,
mit den du gemeinis,
ingegen got du sî unreines!
Du mohtis baz bewenden,
2575 woldistu hine senden
dînen michelen tresem,
dâ du îmer solt wesen,
dâ worder dir wol behalden.
liezistu is got gewalden,
2580 daz ne dorfte dih nit gerûwen.
got der is getrûwe,
er is gnêdic und gût;
swer durh in iwit tût,
niwit er des vergizzet,
2585 vil garwerz widermizzet
alliz in sînen scôz.
is sî lutzil oder grôz,
entweder dort oder hie,
(daz mah vil wol sî
2590 dicke beidenthalben,)
des mûz er wol walden,
in welih ende
er daz wolle wende.
Ih wil dir sagen eine list,
2595 di lêrt unsih Christ,
der nie ne gelouc,
neheinen menschen er betrouc.
der râtit uns daz,
daz wir gerne unsen scaz
2600 beginnen hine samenen
in dî himelischen cameren.
dâ ne mach in inne
daz fûr nit verbrinnen,
dî ubelen hêrren nit genemen,
2605 dî bôsen diebe nit verstelen,
dâ ne mach in der rost frezzen,
noh dî milwen ezzen,
dâ ne mac er nit verfûlen,
dâ mûz er îmer dûren.
2610 diz ist ein wâr dinc;
den minnisten helbelinc,
den îmer ieman dar gelegit,
der ne wirt ime niemer versagit,
den ne lâz in got widerwegen
2615 in daz êwige leben.
Gotis wâge nit ne lûget,
niemanne sî betrûgit.
sî hangit vil ebene,
rehte gewegene,
2620 sî teilet vil glîche
den armen joh den rîchen,
dem hêrren und dem knehte
teilet sî vil rehte,
der dirnen und der frouwen.

v. 2579. gwalden M, Wl. — v. 2585. garwe erz M, Wl, vgl. zu 826. — v. 2587. in M, iz Wl, aber 1231. — v. 2604. ubilen Wl, nit fehlt M, aber 2605/8. Wl setzt *.

v. 2582. Fl 42. — v. 2584. Fl 210. — v. 2594. Fl 76. — v. 2598. Math. 6, 20. Thesaurizate autem vobis thesauros in coelo, ubi neque aerugo nec tinea demolitur et ubi fures non effodiunt, nec furantur, vgl. s. 109. — v. 2616. Bilder u. vergleiche 18. — v. 2617. über den Acc. KDG. zu IX, 36. — v. 2620. Fl 164.

2625 diz lêzet got scouwen
dî werlt algemeine
zem jungisten urteile.
dâ wirt offinbâre schîn,
wî dî gûten danne sîn,
2630 dâ irbarwit mîn trehten
zallir jungist dî rehten,
sô man sî beginnet scheiden,
sunderen von den leiden,
dâ wirt man is allis wol geware.
2635 got der wil daz beware,
daz nieman ne mah gesprechen,
daz unsir hêrre trehtin
mit rehte dâ solde,
ob er sô wolde,
2640 manne oder wîbe
dâ mêr entlîbe,
dan er hêrre dâ tût.
sîn gnâde dist alse gût;
dâr ne mac sîneme rehte
2645 nieman widerbrehte,
er lêzet iz alliz nâh rehte gê,
daz 'ne wandelt er sider niemer mê.
Universe vie domini misericordia et veritas;
alsus dûtit uns daz:
2650 got wil in allen sînen wegen
gnêdic und reht wesen.
sîn gnâde ist gût,
dâ mite werde (7d) wir behût.
daz wir dort nit ne werden gemeine
2655 zem rehten urteile,
daz sule wir hie bewarn,
ê dan wir comen dare;
wande hie is tempus gracie
und dort ist ira vindicte,
2660 hî ist der gnâden rât,
dî râche ist dort der missetât.
von dem râte worde wir verlorn,
der rât sûnit den zorn;
der dort wil gnesen,
2665 der sol hie des râtis gevolgic wesen.
der den rât hie versprichet,
got daz dort richit.
der rât daz ist dî sûne.
der hie wirt sô kûne,
2670 daz er dî sûne wil friste,
der mûz dort vor Criste
ze rehtem antworte stên,
des ne mac er niemer engên.
[Den rât hât uns getân der gotis sun.
2675 daz sagit uns daz heilige evangelium:

v. 2625. lezt M, Wl. — v. 2627. zo den M, Wl, vgl. zu v. 10. — v. 2630. mit *trehten* M, in anmerkung ‚lies mîn‘ Wl. — v. 2633. den beiden M, den leiden Wl, nach v. 1596 f. (1599). — v. 2634. gware M, Wl. — v. 2643. di ist M, vgl. zu v. 51. — v. 2648. mie (st. vie) mei et vestri M ! hs m & v. — v. 2655. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 2656. fehlt hinter hie vil wole?

v. 2630. Fl 31. — v. 2637. Fl 30. — v. 2665. Fl 282. — v. 2669. Fl 241. — v. 2674/83. interpoliert, s. 37. — v. 2675. Fl 6.

tollite jugum meum super vos et cetera,
daz is doc gescriben dâ:
qui sequitur me, non ambulat in tenebris.
des sule wir alle sîn gewis:
2680 dî dâ Criste volgent
und ime dienen wollent,
dî ne comen in daz vinsternisse nicht,
sî hânt daz êwige liecht.]
Nû wil ih dir zellen
2685 ein bîspelle
umb einen rîchen man,
wîz wîlin ime quam.
dî scrift dî sagit uns alsô:
induebatur purpura et bysso.
2690 mit pelle er sih wête,
vil er des hête;
alliz daz er trûc ane
daz was scône purpir vare.
vil wol er alle tage gaz,
2695 sîner sêle er vergaz,
durh sîn ubirmûte
er ne tet neheine gûte,
got er nit ne vorhte,
niht gûtis er ne worhte.
2700 Dô was ein vil arm man,
des ne wolder sih niht irbarmen.
der was geheizen Lazarus.
dî rede sagit uns alsus:
der lah vor des rîchen mannes ture,
2705 dâ er dicke ginc vore,
der wolde vil gerne
der brôsmen gesatit werden,
dî von des rîchen mannes tische vielen.
dô ne hêter den willen,
2710 daz in nieman dâr gewerte
der brôsmen, der er gerte.
dô quâmen dî hunde
und lecketen sîne wunden.
Dô daz sô gewart,
2715 daz der arme Lazarus irstarb,
dî engele dare quâmen,
sîne sêle sî nâmen
und vuorten sin Abrahamis scôz.
dâ vant er frouwede vil grôz.
2720 dô starb der rîche
mit dem armen al glîche
dî tûbele dare quâmen,
sîne sêle sî nâmen
und vuorten sin die helle
2725 zen ubilen gesellen.
dâ begunder inne
quelen und brinne.
dô hûb er ûf sîn ougen,

v. 2678. n. a. i. t. hs; ardet st. ambulat M. — v. 2679. gwis M. — v. 2710. geverte M. — v. 2714. gwart M. — v. 2716/22. dar M, vgl. zu 437. — v. 2718. 2724. si in M, vgl. zu 51. — v. 2721. den M. — v. 2725. zo den M, vgl. zu v. 10.

v. 2676. Math. 11, 29. — v. 2677. Fl 7. — v. 2678. Johs. 8, 12. — v. 2684. Fl 3. — v. 2684/2763. siehe Predigt u. reimpredigt, s. 84 f. — v. 2719. Fl 232. — v. 2725. Fl 99.

verre begunder scouwen
2730 in Abrahamis scôze
frouwede vil grôze.
dâ gesah er Lazarum,
der was ze rûwen dar comen,
vil wol er in cante,
2735 sân er in nante.
dô bat er Abrahamen
dâz er sîner gnâden
mûse gnieze,
daz er Lazarum lieze
2740 in sîner nôt ergetzen,
sînen minnisten vinger netzen
in einen kalden brunnen,
daz er in ircôlte sîne zungen,
wander alsô grimme
2745 in den lôn begunde brinne.
mûste daz gewerde,
daz er mochte irsterbe,
ime wêre lieber dî tôt,
dan er lide dî grôze nôt.
2750 Abraham der sprach dô
deme rîchen man alsus zô:
„dî ungnâde mûst du dole.
gehuge dih, sun, vil wole,
dî wîle daz dû lebetis
2755 und alle gnâde habetis
und Lazarus begonde lîde
michele pîne.
nû ist er vil wol getrôst
und du newirs nit erlôst.
2760 alsô ne wart deme rîchen man
nehein gnâde getân;
Abraham in nit ne gewerte
des lutzilen, des er gerte.
Diz bîspelle
2765 begonde (8a) wîlen zelle
Crist deme lûte
zeinem dûte,
daz wir unse almôsen geben,
al dî wîle daz wir leben
2770 und der durftigen armen
lâzen uns irbarmen
und got vorchtin
und gûte werch wirchen
und dar umbe werben,
2775 swenne wir hie irsterben
und varen hinnen,
daz wir dort gewinnen
dî rûwe mit Lazaro;
sô mugen wir iemer wesen frô.
2780 Dise rede lâ dir dicke
in dîn herze swicke
und gedenke allir tagelîch,
daz dir geschêe semelîch,
als iz tete deme rîchen man,
2785 der zer helle quam;
wand unse woltête
werdint dan ze spête.
wes wilt du danne beite,
du ne beginnis dih bereite

v. 2758. ist er wole M, aber 1616. — v. 2767. zu einem M. — v. 2777. gwinnen M. — v. 2784. alsiz M. — v. 2785. zo der M, vgl. zu v. 10. — v. 2786/91. wande M. — v. 2789. bingis M, beginnis schlug mir P. K. vor.

v. 2750. Fl 275. — v. 2754. Fl 168. — v. 2756. gl. Wdg 101. — v. 2767. Fl 280. — v. 2779. Fl 236. — v. 2786. gl. Wdg 102. — v. 2788. Fl 297.

2790 beide tach und naht.
wand du wizzen nit ne macht,
wanne daz sal gewerde,
daz du salt irsterbe.
weder morgen oder nû,
2795 weder spâte oder vrû,
vrû oder spâte,
daz ne machtu nit irrâte,
weder hûre oder zu jâre,
hie oder dâre,
2800 weder sus oder sô,
du ne weist selbe swô,
weder junc oder alt,
daz ne hât dir nieman vor gezalt.
gedenkis du ze lebene,
2805 lange hie ze wesene,
du ne tûs nit newene daz du lûgis,
dih selben betrûgis,
wande nieman ne mochte dir den trôst gegebe,
daz du lange soldes lebe.
2810 dem mennischen dem ist mugelîch
ze sterben allir tagelîch,
swenne got gebûtit,
vil dick er uns daz dûtit.
Du hâs dicke wol vernomen,
2815 wiz manigem ist chumen,
der dise werlt habete.
sô er frôlîche lebete,
vil clârlîche bûwete,
sô ers allir minnist trûwete,
2820 der tôt in bedruckete,
von dirre werlte zuckete.
des sal gedenken ein îglîh,
ob ime geschêe semelîch,
daz er ê daz dâ vor beware,
2825 daz er dan zo helle nit ne vare.
Ich wil dir sagen wâre dinc,
dî vil jâmerlîch sint:
wirstu alsô frevele,
daz chumit dir unebene,
2830 daz du gotis hulde
verlûsis mit sculde
und dar umbe nit ne rûchis,
sîne gnâde nit ne sûchis
mit innichlîchen rûwen.
2835 beginnis du dî helle bûwen,
wirs du vor gote verzalt,
daz du dâ wesen salt,
dî dan dî setzte vore
eine alsus getâne kure
2840 (ob got daz wolde,
daz iz alsô wesen solde)
daz du ein bôse wûrm wêris
und in deme hore lêgis
und in deme pfûle swebetis
2845 und iemer alsô lebetis,

v. 2794. morgene M. — v .2795. oder statt weder M. — v. 2811. sterbene M. — v. 2813. dicke M, vgl. zu 1721. — v. 2815. wi iz M. — v. 2822. gedenke M. — v. 2826. ein wâr dinc M. — v. 2829. unhebene M, unebene schlug mir P. K. vor. — v. 2832. da umbe M.

v. 2790. Fl 116. — v. 2795. Fl 117. — v. 2800. Fl 170. — v. 2803. Fl 283. — v. 2814. Fl 5. — v. 2826. Fl 4. — v. 2835. Fl 273. — v. 2843. Fl 262.

vil gerne du dî wurm wêris,
dî wort daz du verbêris
dî nôt und dî pîne,
dî du in der helle salt lîde!
2850 [wole gedenke an daz,
intrûwen râtich dir daz;]
wande chumis du in dî helle,
und wêre dî werlt elle
al rôt guldîn
2855 und wêre sî dîn,
vil gerne du sî gêbis,
daz du ûze der helle quêmis;
dâ ist diz wesen alsô starch;
sô gerûwit dih dî vart
2860 leider alze spâte!
nû horche mînem râte
und bûze dîne sculde
und verdiene go (8b) tis hulde!
er ne lêzt dih nit verderben;
2865 wiltu drumbe werben,
daz tû du enzît;
wande verlûsistu den lîb,
sô sît er dî woltâte
danne alzespâte.
2870 Alse der mensche beginnet achten,
in sînem herzen trahten,
daz er got vorhte
und sînen willen werke,
daz meisterot alliz allir meist
2875 der vil heilige geist;
der ist zêrist und ze lezist
aller meistere bezist,
der meistert alle dî dinc,
dî dâ gût und reht sint.
2880 [dan abe sprichit alsus
der gûte sanctus Paulus:
hec omnia operatur
2883a unus atque idem spiritus
2883b dividens singulis prout vult.]
Diz ist des heiligen geistis rât;
2885 swer sô den mit ime hât,
dise werlt er verkûsit,
durh got den lîb verlûsit,
ê er got verkiese,
sîne sêle verliese.
2890 daz tâten zaller êrist,
din der cristenheite sind allir hêrist,
apostoli dî hêrren,
dî tûre marterêre.
gotis wort sî lêrten,
2895 di heidenscaf sî bekêrten
zem allis waldenden gote
nâh Cristis gebote.

v. 2846. di wurm du? — v. 2851. in trûwen M, vgl. 2405. — v. 2861. mine*n* M. — v. 2876. zerist M. — lezt/best M gegen 1714. 1748. etc. — v. 2877. meiste M. — v. 2879. dâ fehlt M gegen 1679 etc. — v. 2882. v. a. i. s. d. s. put vult hs, M hat unsinn. — v. 2883 a. b. ein vers M. — v. 2891. di in M, vgl. zu v. 51. — v. 2896. zo dem M, vgl. zu v. 10.

v. 2848. Fl 268. — v. 2850/51. interpoliert, s. 42. — v. 2858. Fl 267. — v. 2866. Fl 201. — v. 2880/83. interpoliert, s. 37. — v. 2880. Fl 8. — v. 2881. Fl 147. — v. 2882/4. 1. Cor. 12, 11. — v. 2883 f. Inhalt, s. 101. — v. 2889. Fl 256. — v. 2896. Fl 23.

sî planzten dî cristenheit
in der werlt alsô breit
2900 durh ir gûte
mit ir selbis blûte.
Des hât in got wol gelônet,
nû hât er sî gecrônet
dâ in himelrîche
2905 den engelen gelîche,
dî dâ heizent alsus:
principatus,
daz sprichit fursten,
(wande sî sint dî tûrsten)
2910 et potestates,
(mit den sint sî gwis)
daz sprichit in dûtischem gwalt.
daz hât uns Crist vor gezalt,
daz sî gwaldic suln wesen,
2915 den ir sunden vergeben,
dî nâh ire lêren
wollint sih bekêren.
diz meistert alliz allir meist
der vil heilige geist;
2920 der ist zêrist und ze lezist
aller meistere bezist,
der meisteret alle dî dinc,
dî dâ gût und reht sint.
Diz ist des heiligen geistis rât:
2925 swer sô den mit ime hât,
der beginnit ze gote hoffen.
dî gûten biscoffe,
abte und muniche,
dî gûten canôniche,
2930 prîster und paffen,
dî begundinz wole machen;
gotis wort sî lêrten,
vil manigen sî bekêrten
mit gûten gespensten
2935 zer gotis ensten.
den gâben sî bilede
allir gûten tuginde;
sî dienten gote mit flîze,
daz er in nit ne dorfte wîze
2940 dî bôsen versûmiheit
in sîner heiligen cristenheit.
dî sî solden bewaren,
der nâmen sî vil gûte ware
mit wîslîchem sinne
2945 durh dî gotis minne.
Des hât in got wol gelônet;
nû hât er sî gecrônet
dâ in himelrîche
den engelen glîche,
2950 dî dâ heizent dominationes.
(mit den sint sî gwis.)
den sitzen ouh bî,
dî dâ heizent thrôni,
daz sprichit stûle.
2955 êre habint sî gnûge,
ut dominus in eis sedet

v. 2909. dem engele glîche M. — v. 2917. wellint M. — v. 2920/1. ze lest/best M. — v. 2923. di reht unde gût M. — v. 2931. begundîz hs, wol M. — v. 2935. zo der M, vgl. zu v. 10.

v. 2903. Bilder u. vergleiche 19. Fl 227. — v. 2904. Fl 229. — v. 2907 flg. vgl. 2950. 3010. 3160. 3186. Über das system der mittelalterlichen himmelseinteilung, vgl. Inhalt, s. 101.

et per eos spiritus sanctus dicit,
wande got in irn witzen
mit dem heiligen geiste begunde sitzen,
2960 daz sî begunden scheiden
dî gotis urteile
al nâh rehte,
mit gûter andêchte.
sî begunden ouh wider stê
2965 fortes in fide
den bôsen irrêren,
dî dâ wolden verkêren
al dî heiligen cristenheit
von der rehten wârheit.
2970 den stûrten sir gelfe
mit der gotis helfe
vor kuningen und vor fursten.
mit michelen getursten
sô bredigeten sî dî wârheit
2975 und gestêdigeten dî cristenheit
an dem wâren glouben
(den sule wir ane scouwen)
ân den nieman mac genesen
noh gote lieb wesen.
2980 daz ne tâten sî durh neheinen rûm
noh durh werltlîchen rîchtûm,
weder durh silber noh durh golt;
des ist got ir sêle holt.
diz meistert alliz allir meist
2985 der vil heilige geist,
den got dare sendet
dâ er sîne gnâde zû gewendet,
Diz ist des heiligen geistis rât,
swer sô den mit ime hât.
2990 knappe und megede
ir sêle ze wegide,
dî alden und dî jungen,
ir lîb sî dwungen
mit gebete und mit wache,
2995 mit manigem (8c) ungemache.
vil vaste sî widerstunden
den unreinen sunden,
den fleisclîchen lusten
under irn brusten,
3000 daz sî getwedigeten ir vleisc
und gereinegeten irn geist;
dâ enzwischen is michil strît,
urlûge in alle zît.
Swer mit dem geiste
3005 widerstêt dem fleische,

v. 2957. jus dicit M! & p. e. s. i. d. hs. — v. 2970. si ir M, vgl. zu v. 51. — v. 2974. beredeten M, vgl. s. 78 a. 1. — v. 2978. gnesen M. — v. 2986. dar M. — v. 2987. wendet M, vgl. 2350 etc. — v. 2997. der M. — v. 3002. streit M, vgl. s. 20, a. 2.

v. 2965. vgl. zu 956. — v. 2978. Hebr. 11, 6. sine fide autem impossibile est, placere deo. Fl 186. — v. 2990. gl. Wdg 103. — v. 2993. Fl 203. — v. 2996. Gal. 5, 17. caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem: haec vicem sibi invicem adversantur. 24. qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. — 1. Petr. 2, 11. abstinere vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam. — v. 3002. Fl 172.

daz er daz verwinnet,
den sige dar ubir gwinnet,
dem gibit got ze lône
dî êwigen crône
3010 dâ in himelrîche
den engelen gelîche,
dî dâ heizent virtutes,
(mit den sint sî gwes)
daz sprichit tuginde,
3015 wande sî ze lobe dem himelischen kuninge
alle tugintlîche
ne wolden niht entwîche
3020 des tûbelis wille
ubirlût und stille,
der sî vaste ane vaht
beide tac und naht:
dem begunden sî widervehten
3025 mit allen irn creften.
sî tâten ubir ir bruste
daz geistlîche geruste;
dî geistlîchen wâfen
ne wolden sî niwit lâzen,
3030 dî wâren vil wol gare
gezeichent zer gotis scare.
in dem volcwîge
ne wolden sî nit entwîchen,
sî ne wolden niwit flîhen dannen,
3035 sî volgeten vaste dem vanen,
den dâ trûc vagere
Crist ir venere
zaller fordrist an der scare.
vaste îleten sî dare
3040 zem crûce frône,
dâ Crist scône
den grimmigen tôt ane nam,
dâ er den tûbil mit verwan.
sî warten irme hêrren
3045 mit michelen êren,
sî ne worden sîn niwit irre,
sî ne wolden sih von ime niwit verren,
wand sî mit ime wolden blîben
in dem êwigen lîbe.
3050 sî wâren gûte cnehte
und begunden starke vehten,
daz sî gwunnen den sige
und beherten den fride,
daz sî daz dâmite irworben,
3055 dô sî hie irstorben,
daz sî hine quâmen
zen êwigen gnâden.
Dô was iz in liebe irgangen.
dô wurden sî wol enfangen
3060 von ir hûsgenôzen
mit frouweden grôzen,
mit micheleme lobe
in dem uberisten hobe,
dâ er selbe dâ ist,
3065 der vil heiliger Crist,
keiser aller kuninge,

v. 3017. ‚hierbei steht am rande 3018/19: fleiscliche lusten under irn brusten. Vgl. 2998/9‘ M. — v. 3024. si si M. — v. 3031. zo der M; v. 3040. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 3054. da mite M, vgl. v. 9. 1733. — v. 3057. zo den M, vgl. zu v. 10. — v. 3060. gnôzen M.

v. 3015. Fl 22. — v. 3022. Fl 104. — v. 3028. Bilder u. vergleiche 17. — v. 3032. Bilder u. vergleiche 9. — v. 3035. Fl 176. — v. 3038. Fl 177. — v. 3050. Fl 173. — v. 3059. Fl 231.

hêrre allir tuginde.
Dâ setzet er sî an dî banke
und beginnit in allen danke
3070 aller der arbeit,
der ir dichein ie durch in irleit.
allir sîner holden,
dime dienen wolden,
der wil er dâr beiten
3075 und beginnet in dâ bereiten
dî allirbeste wirtscaf,
dî von aneginge ie gescah.
Dô sî alle coment dare,
von swelcher diete sô sî varent,
3080 er selbe ist ir truchtsêze;
er beginnet sî wol êzen,
vil ebene er sî alzesamene gatet,
vil wol er sî alle gesatet,
sô beginnet er sî wêten
3085 al nâh irn têten
mit sô getânem gewande,
daz sî âne scande
mugin tragen mit êren
vor ir vil lieben hêrren.
3090 daz ne mac nit verglîzen,
niemer ûz slîzen,
daz ist îmer nûwe.
sî suln mit ime bûwen
in der himelischen Jherusalem,
3095 dî dâ niemer sol zegên.
Sider ne werrent in niemer mêr
weder leit noh sêr,
weder hunger noh durst,
nacketage noh frost,
3100 noh neheinerslahten ungemach
weder nacht noh tach.
sîner gnâden er an in gedenket,
selbe er in schinket
den allirbezisten lît,
3105 (daz ist der êwige lîb)
des ieman enbizze.
nieman ne mac wizzen
dî gnâde und dî wunne,
(der rûche uns got gunnen!)
3110 dî Crist den hât bereitet,
dî sîner gnâden beitent.
Gnâde, hêrre, gnâde,
hêrre Crist gnâde!
du gerûche dih erbarmen
3115 mîn menschen armen
und rûche mir des gefromen,
daz ih mûze dare comen
zer dîner (8d) wirtscaf
in daz êwige gemach,
3120 dâ du selbe wirt bist.
gnêdic hêrre, heilige Crist,

v. 3068. an] in M, aber 981. — v. 3072. holde M. — v. 3073. di ime M, vgl. zu v. 51. — v. 3076. wirscaf(t) M. — v. 3086. getânen gwanden M. — v. 3099. nackectage hs. — v. 3106. iemer enbizze M. — v. 3117. dar M. — v. 3118. zo der M, vgl. zu v. 10.

v. 3084. Apoc. 3, 5. qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis. Fl 234. — v. 3094. Fl 230. — v. 3096 Fl 233. — v. 3098. gl. Wdg 103. Fl 204. — v. 3100. gl. Wdg 104. — v. 3104. Fl 146. — v. 3108. Fl 211. — v. 3115. Fl 154.

aller dîner holden,
dî dir dienen wolden,
der bistu zôversiht,
3125 den geswîches du niht.
dî von dir sint gewichen,
dî werdint alle beswichen,
dî mûzen dingen swî dû wilt;
der vîende bistu frideschilt.
3130 Diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât,
dise werlt beginnet ime leide.
manig gêt aleine
in einen vinsterin walt
3135 und lît sih in dî gotis gewalt
und lîdit dar inne
durch dî gotis minne
bêde hunger und dǒrst,
nacketagen und frost,
3140 vil manig ungemach,
bêde tage und naht.
dâ wonet er in den holren,
in bergen und in telren,
er trinket wazzer und izzet crût
3145 und wirt gote vil trût,
wander ime dienet âne veichen.
er tût dicke durch in zeichen,
daz er deme lûte
dâmite gedûte,
3150 daz er gwislîche wêre
gotis dienêre,
daz er hie werde geêret
und gotis lob mit ime gemêret.
Den wâren gotis holden,
3155 dî daz tûn wolden,
ir herze bran in innen
in der gotis minne.
des hât in got vil wole gelônet;
nû hât er sî gecrônet
3160 dâ in himelrîche
den engelen gelîche,
dî dâ heizent seraphim.
got gab in den sin,
daz sîz gedâchten,
3165 mit den werken vollenbrâchten
biz an ir ende;
des suln sî sih iemer mende.
Diz ist des heiligen geistis rât:
swer sô den mit ime hât,
3170 der beginnit gote flêhen;
er lêzet eigen und lêhen,

v. 3125. gewîches M. — v. 3149. da mite M, vgl. v. 9. 1733. — v. 3168 bis 3222. bei Wl.

v. 3126. Fl 178. — v. 3129. Bilder u. vergleiche 8. — v. 3134. Fl 202. — v. 3135. Fl 36. — v. 3136. 2. Cor. 11. 27. (Paulus von sich) in labore, et aerumna, in vigiliis multis, in fame, et siti. . . . in frigore et nuditate. — Hebr. 11, 38 (quibus dignus non erat mundus) in solitudinibus errantes in montibus et in speluncis et in cavernis terrae. — v. 3144. Fl 144. — v. 3152. Fl 209. — v. 3163. gl. Wdg 105. Fl 63. — v. 3171. Marc. 10, 29 (Lucas 18, 29) nemo est, qui reliquerit domum, aut fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut filios, aut agros propter me, et propter evangelium, qui non accipiat centies tantum . . . . et in saeculo futuro vitam aeternam.

beide wîb und kint,
dî frunt, dime lieb sint,
scône hof und hûs.
3175 er vert zo clôster und zo clûs
und lîdit dar inne
durh dî gotis minne
manige grôz arbeit,
dî er dâ understeit
3180 durh dî gotis hulde,
daz er dî versculde.
swer daz vol brengit,
wi wol er daz bewendet!
dem gibit got zo lône
3185 dî êwigen crône
dâ in himelrîche,
den engelen gelîche,
dî dâ heizent cherubin.
got gab in den sin,
3190 daz siz gedâchten,
mit den werken vollen brâhten
biz an ir ende;
des suln sî sih iemer mende.
Diz ist des heiligen geistis
rât:
3195 swer sô den mit ime hât,
der beginnet vil dicke trahte,
in sîme herzen ahte,
wî er wole bederbe
sîn eigen und sîn erbe.
3200 daz gibit er an dî gotis hûs,
selbe vert er dar ûz
durh dî gotes êre,
daz er dâmite gemêre
gotis lob und sîn dienist.
3205 daz ist im aller liebist,
daz erz gote bekenne,
in sînen dienist wende,
durh dî hoffenunge
ablâz sîner sunde.
3210 dî daz tûn woldin,
zeinzichvalt wart iz in vergolden,
dar umbe wart in gegeben
der êwige leben.
wî mohten sir erbe
3215 iemer baz bederbe,
iemer baz bewende?
sî suln sih iemer menden
der gnâden in himelrîche,
den engelen gelîche
3220 mit allen gotis heiligen,
(daz sint dî sêligen)
dî dâ umbe ringent,
daz sî gwinnent
(iz sî man oder wîb)
3225 [den êwigen lîb]
— — — — — — — — —
3625 [daz ne habe wir niwit] (9a)
vermiden,
iz ist alliz gescriben

v. 3173. di ime M, Wl, vgl. zu v. 51. — v. 3178. groze M, Wl, vgl. aber 2336. — v. 3183. wole M, Wl. — v. 3195. swer den M, Wl. — v. 3202. gotis Wl. — v. 3203. da mite M, Wl, vgl. v. 9. 1733. — 3205. ime M, Wl. — v. 3207. sîn M, Wl. — v. 3214. si ir M, Wl, vgl. zu v. 51. — v. 3222. umberingent M. — v. 3224. ,Hier ist eine lücke vom ersten blatt von lage 2. (Bl. 8.) — Es fehlen etwa 400 verse nach dem durchschnitt' M. — v. 3225. 3625. von [bis] fehlen bei M, vgl. 1634.

v. 3174. Fl 142. — v. 3220. Fl 148.

in novo testamento
de Cristi sacramento
de reparatione per lavachrum regenerationis
3630 et spiritus sancti renovationis.
(V) Et unam sanctam catholicam
et apostolicam ecclesiam.
ih gloube eine heiligen cristenheit,
dî almehticlîchen wârheit,
3635 dî dî apostoli lêrten,
dô sî dî werlt bekêrten
zem êwigen gote
nâh Cristis gebote.
daz is wâr und recht,
3640 er sî hêrre oder kneht,
dirnen oder frouwen,
habent siren glouben
in den alewaldigen got
und behaldent sîne gebot,
3645 dî werdent gote annême,
sînem rîche bequême.
des hilfit in dî reinicheit
der heiligen cristenheit,
dî dâ wol gefundit steit
3650 an des heiligen Cristes wârheit,
der alliz daz wille leisten,
daz er hât geheizen.
3653a Confiteor unum baptisma
3653b in remissione peccatorum,
dî rede sult ir hôren:
3655 ih gloube eine toufe.
dî sih lâzent soufe
in gotis namen in den unden,
dî werdint von irn sunden
mit gotis gnâden irlôst.
3660 des hât uns Crist wol getrôst,
unser hêrre Jhesus;
ze sînen jungern redeter alsus:
qui crediderit
et baptizatus fuerit, salvus erit.
3665 (VI) Et expecto resurrectionem mortuorum.
ûf irstê suln dî tôten
mit ir fleische von deme grabe
zeme jungisten tage.
des geloubih bereite.
3670 des sal ouh ih beite
vûle in der erden,
wanne dî tah gewerde.
von himele sal danne chume
(daz hân wir wêrlîche vernome)
3675 der vil heilige Crist,
der unse lôsêre ist,
mit allen sînen heiligen
(daz sint dî sêligen)

v. 3634. almelîchen (almehticlîchen?) M. — v. 3637. zo dem M, vgl. zu v. 10. — v. 3641. unde M. — v. 3642. si iren M, vgl. zu v. 51. — v. 3643. den fehlt M. — v. 3653 a. b. ein vers M. — v. 3662. redeter M. — v. 3663. & b. f. s. e. M. — v. 3668. zo deme M, vgl. zu v. 10. — v. 3669. geloube M, vgl. zu 402.

v. 3629. vgl. Titus 3, 5. — v. 3643. Fl 24. — v. 3644. Fl 184. — v. 3651. Fl 301. — v. 3670. Fl 261.

mit aller himelischen herscaft,
3680 dî heiligen engele sint daz.
Sô wil er lônen danne
wîben und mannen
al nâh ire werken;
er wil richten starke.
3685 daz lôn wirt in bereite
nâh ir arbeite
einem iwelheme als er getût,
(iz sî ubil oder gût)
und er wird funden
3690 in sîner letzisten stunden,
sô er sînen lîb endet,
von dirre werlde gwendet.
Et vitam venturi saeculi.
Vernemet, waz dî rede sî!
3695 dî rede alsus quît:
ih geloube den êwigen lîb
der chunftigen werlde,
dî dâ iemer ist werende,
dî niemer ne zegêt,
3700 dî dâ gewislîche bestêt
iemer ân ende.
Dise rede wil ih ende
alsus zuizlîche.
sweme daz misselîche,
3705 der bedenke sih sân,
warumb ih daz habe getân;
dî rede in des dâ vor innet,
wil er sih des versinne.

Gnêdic hêrre, heilige Crist,
3710 du dâ aller der trôst bist,
dî sih gnâden zo dir versehent
und in dînen namen vaste jehent,
dîner gnâden bitih dih,
hêrre, der gewere mih!
3715 daz du mir gebis daz heil,
daz ih mûze habe teil
mit dînen lieben holden,
dî dir dienen wolden,
dî dih begonden minnen
3720 mit allen iren sinnen,
dir geloubin an dih habetin,
ir nôte dir clagetin,
dî dir wole getrûwetin,
ir sunde sih gerûwetin,
3725 dî dih, hêrre, vorhten
und gûte dinc worhten,
den ir sunde wart vergeben,
dî den êwigen leben
von dînen gnâden hânt besezzen:
3730 hêrre, dû gerûch ouh mîn nit vergezze!
Daz mir sô wol gelinge,
des wesen in mînem gedinge
alle mit ire gebete
zeme himelischen gote,
3735 dî dâ hôrent (9b) sprechen,

v. 3687. alse M. — v. 3699. der M, aber 3698. 3700. — v, 3701. âne M. — v. 3702. Kein absatz M. — v. 3706. warumb*e* M. — v. 3710. d*u* da M. — v. 3713. bitih M. — v. 3721. di ir M, vgl. zu v. 51. — v. 3731—3800. Gr, v. 3731—3742. Hfm. — v. 3732. minen M. — v. 3734. zo dem M, Gr, Hfm, vgl. zu v. 10.

v. 3685. 2. Cor. 5, 10. omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum. — v. 3689. Fl 192. — v. 3704. Fl 309. — v. 3731. Fl 322.

dise rede rechen,
dih arme Hartman
von dem heiligen gelouben hân getân,
mit inniclîcher genste,
3740 dû mêr unse cunste
alsô lutzil wêren
zo sô getâner lêre.
Konde wir unse rede baz,
gerne tête wir daz,
3745 daz wir darumbe dêchten,
daz wir sî vore brêchten
beide zo rûme und zo lobe
dem allis waldinden gote,
den von rechte lobe sal
3750 sîn gescefnisse ubiral.
Daz weistu, hêrre, selbe wole,
mîn wille ist dir nit verholen,
dîne gotlîchen ougen
dî sehent alle tougen,
3755 alle herzen sint dir offin,
nehein gedanc ist vor dir beslozen.
gût wille dir gnûgit,
swer sih dâmite rûmit.
sufficit tibi bona voluntas,
3760 qui vivis et regnas
ternus et unus,
rex benedictus!
Nû wil ih dih loben, hêrre Crist,
wand du wêrlîche bist
3765 rex regum
et dominus dominancium,
keiser aller kuninge,
herre allir tuginde.
du nirstirbes niemer mê,
3770 alsô du tête wîlen ê,
daz du dî martere verdolis,
daz du ûzer helle geholis:
daz hâstu hêrre einis getân,
des salt iemer rûm und lob hân.
3775 Von dînen gnâden muge wir daz bewaren,
daz wir zer helle nit ne varen,
wolle wir dir horchen,
dî himelischen portin
dî sint uns offin.
3780 des mûze wir wol hoffin,
daz du uns daz irwurbe,
dô du an deme crûce irsturbe.
nu rihtistu iemer mêre,
wâre got hêrre,

v. 3737. di ih M, Gr, Hfm. — v. 3746. brehten Gr. — v. 3747. deme waldin(d)e M, waldine Gr. — v. 3750. ubir al Gr. — v. 3753. ist M, nist Gr. — v. 3755. offen Gr. — v. 3758. da mite M, Gr, vgl. v. 9. 1733. — v. 3761. trinus M, ternus Gr. — v. 3764. wande M, Gr. — v. 3769. ne M, Gr. — v. 3770. ih Gr? — v. 3776. zo der M, Gr, vgl. zu v. 10. — v. 3777. wole M, Gr. — v. 3784/5. versteilung nach Graff.

v. 3746. Fl 295. — v. 3751. Fl 25. — v. 3765. 1. Tim. 6, 15. — v. 3774. Fl 78. — v. 3775. Fl 296. — v. 3783. Fl 90.

3785 mit dem vater und mit dem heiligen geiste,
hêrren allirbeste,
von werlde ze werlde,
iemer mê ze lebene.
Amen suln wir sprechen!
3790 des ne sal uns nit vermechen,
wir ne suln in iemer êre
unsin lôsêre,
wander uns alsô wole hât getrôst,
von dem ubelin tûvel irlôst.
3795 wir ne sulen niwit wanke,
wir suln gote iemer danke,
daz er mit sînen gensten
uns armen mennischen
alsô gût und alsô gnêdic was.
3800 deo dicamus gratias!

v. 3786. herrin Gr. — v. 3790. sol Gr. — v. 3792. uñ sin Gr. — v. 3794. tuvele M, Gr, vgl. zu 493. — v. 3795. suln M, Gr.

v. 3787. Fl 239.

Druckfehler und Berichtigungen.

s. 9, z. 16 l. 1865 statt 1871. — s. 17, z. 17 l. getûsternisse st. getusternisse. s. 21, z. 3 v. u. (anm.) l. 1209 st. 1309. — s. 23, z. 4 v. u. z. 6 v. u. s. 39, z. 14. 15. s. 42, z. 13 u. s. w. l tûbel st. tubel etc. — s. 32, z. 11 v. u. l. Zsfda st. sfda. — s. 34, z. 11 v. u. l. 175 st. 177, 499 st. 478. — s. 42, a. 1. muss fortfallen. — s. 46 erste zeile der anm. lies: finde ich nur zwei reime: verzîhen : jehen 1539 u. verzige : jêge 2250 (statt: jâre : dare 2798). — s. 46, z. 18 l. 2716. 2722. st. 2722. 3074. — s. 47, z. 7 v. u. streiche 1890. — s. 61, z. 5 v. u. l. din st. in. — s. 62, z. 19 l. sî st. si. — s. 63, z. 13 v. u. l. gewisse st. gwisse. — s. 63, z. 7 v. u. l. daz st. iz. — s. 64, z. 7 v. u. l. dâr st. dar. — s. 66, z. 9 l. daz st. den. — s. 69, z. 7 st. 1791 etc. lies 1810. 1824 f. 1828 f. 1835 f. 1882 f. — s. 82, z. 9 ouh zu streichen. — s. 84, z. 3. 4. l. bredigeten st. predigeten, gestêdigeten st. gestetigeten. — s. 91, z. 6 l. ihr st. ihm. — s. 96, z. 22 l. 2598 st. 2602. — s. 121, z. 4 l. wâre dinc st. ein wâr dinc. — s. 122, z. 9 l. nist st. ist. — s. 122, z. 12 l. des sull wir alle sîn gewis st. des sît gewis. — s. 124. z. 26 l den himelen st. dem himel. — s. 125, z. 20 l. dî st. der. — s. 127, z. 9 v. u. l. dîner gûte st. dînen gûten. — s. 130, z. 15 l. 915 st. 985. — s. 131, letzte zeile l. alse st. als. — s. 132, z. 2 v. u. l. 2425 st. 2428. — s. 133, z 4 l. 2261 st. 2861. — s. 140, z. 16 l. dienist st. dieniste. — s. 140, z. 11 v. u. l. bedâhtlîche st. bedâhteclîche. — s. 142, z. 2 l. beiden sînen st. weininden. — s. 143, z. 5 l. comet st. chumet. — s. 146, z. 14 v. u. l. sî st. wir. — s. 146, z. 5 v. u. l. 3084 sô st. 3085 dô. — s. 148, z. 7 l. vianden st. vianden. — s. 149, z. 6 l. 461 st. 465. — s. 149, z 19 l. irarnit st. gearnet. — s. 149, z. 21 l. 2494 st. 2498. — s. 149, z. 23 l. 2888 st. 2892. — s. 151, z. 20 l. Abraham der sprach st. Abraham sprach. — s. 152, z. 6 l. † 1433 st. 1433. — s. 152, z. 12 l. und tû st. nû tuo. — s. 153, z 4 v. u. l. dâr st. dar. — s. 157, z. 1 l. Erec st. Ereke. — v. 642 (s. 172) l. got iz st gotiz. — v. 809 l. wander. — v. 965 ist das Semikolon zu streichen. — 1404 l. lugenêren, 1451, 1571, 1602 l. dâr — v. 1592 (s. 190) l. ruofent st. vuofent u. in der anm.: ruwent M. vgl. Fl. 258 st. ruofent M., vgl. Fl. 259. — 1717 l. reht. — v. 2155 sprâchen. — 2539 gemâlden.

Bemerkungen des Herausgebers.

Ohne einzugehen auf des Herrn Verfassers Änderungen an der handschriftlich überlieferten Schreibung vor allem der unbetonten Silben und Wörter, über die ich ihm ebensowenig wie über gewisse Interpolationsbestimmungen meine abweichenden Ansichten vorenthalten habe, will ich hier nur ein par Textbesserungen oder Vorschläge zu solchen anfügen.

334 l. „sumelîchen“ und hinter 335 Komma: Gott trennte die Elemente von einander, in einigen Dingen aber fügte er sie zusammen und verband sie um so enger, je mehr sie, getrennt, von einander verschieden sind. — 479 Aus der handschr. Überlieferung „dir mere dem menschen dem worte“ ist m. E. nur „dem menschen“ zu streichen. Es ist entweder als Glosse zu dem in diesem Falle gleichbedeutenden „worte“ in den Text geraten oder zunächst dem Sinne nach vom Schreiber gesetzt, der dann doch mit Rücksicht auf den Reim das richtige „dem worte“ dahinter schrieb. — 559 das überlieferte „ime“ darf keinenfalls fehlen. — 594 „guetent“ ist = „gwetent“ gesellen, vereinigen, verbinden. — 636 l. behulit. — 685 verstehe ich „die, welche machen, dass ihre Taufe 'touc', sie förderlich, fruchtbringend machen durch den Glauben“. So fasse ich auch Pilatus 10 getougen als Faktitivum zu tugen auf. — Nach 820 Komma. — Nach 970 ist das Komma zu streichen. — 1361, 1363 natürlich „jeder Geist“, „jeder Körper“, also besser geisteglîch, fleischeglîch zu schreiben. — 1535 sehe ich auch nach der Anmerkung keinen Grund zur Änderung des überlieferten von. Hinter 1720 Punkt, hinter 1723 Ausrufungszeichen, hinter 1724 keine Interpunktion. — 1740 l. „ir vbile scône“: gegen ihre Bosheit duldsam sein. — 1826 l. worde. — 1910 Das interessante Beispiel für den Dativ bei dem mit Inf. verbundenen lâzen hätte nicht beseitigt zu werden brauchen. (Vgl. DWB VI, 232 (3), 235, 237). — 2325 geschichten zu ändern bieten m. E. auch die vorangehenden Verse keinen Grund. — 3078 l. Sô. — 3634 l. allîchen = catholicam. Der Schreibfehler würde sich noch leichter aus der bei Notker überlieferten Form allelichen oder aus einem almenlîchen = almeinlîchen in gleicher Bedeutung erklären.

F. V.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.

